DER SINN DER ASKESE
IM KATHOLIZISMUS
UND PROTESTANTISMUS

Inaugural - Dissertation
zur
Erlangung der Licentiatenwürde
der
hochwürdigen theologischen Fakultät
in Basel

vorgelegt von
JONAS PAUPERAS,
Pfarrer in Jurbarkas, Litauen.

DRUCK UND VERLAG „VILNIAUS“ SPAUSTUVĖ
KAUNAS, 1933

DER SINN DER ASKESE
IM KATHOLIZISMUS UND PROTESTANTISMUS

Inaugural - Dissertation
zur
Erlangung der Licentiatenwürde
der
hochwürdigen theologischen Fakultät
in Basel

vorgelegt von
JONAS PAUPERAS,
Pfarrer in Jurbarkas, Litauen.

DRUCK UND VERLAG „VILNIAUS“ SPAUSTUVĖ

KAUNAS, 1933

Dekan: *Prof. D. Joh. Wendland.*
Referent: *Prof. D. Wendland und*
Prof. D. Köberle.

Rigorosum: am 10 Juni 1933.

Inhaltsverzeichnis.

Der Sinn der Askese im Katholizismus und Protestantismus.

Kurzer Bericht über Lebenslauf und Studiengang.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit ist als Sohn mittelbesitzlicher Bauern im Kreise Memel (Klaipėdos apskr.) Memelgebiet/Litauen am 10. Mai 1905 geboren. Nach Beendigung der örtlichen deutschen Volkschule hat er noch daselbst mehrere Fortbildungskursus besucht. Dem regen Leben der örtlichen pietistischen Gemeinschaften hat der Verfasser für viele Anregungen zu danken. Sein Entschluss in den Dienst der Heidenmission zu treten wurde durch die Auswirkungen des Weltkrieges vereitelt. Nachdem er am Litauischen Gymnasium in Memel (Klaipėda) die Reifeprüfung abgelegt hatte, hat er neben dem theologischen Studium an der evangelischen Fakultät in Kaunas auch in den einzelnen Gebieten der Philosophie sich zu vertiefen gesucht. Nach Beendigung des akademischen Studiums war er als Pfarrer-Diaconus an einer grösseren Diasporagemeinde (Jurbarkas) und als Religionslehrer am örtlichen Gymnasium tätig.

Vom Wintersemester 1931/32 bis Sommersemester 1933 (vier Semester) hat der Verfasser an der theologischen Fakultät in Basel neben anderen Fächern hauptsächlich systematische Theologie studiert. Herrn Prof. Dr. Köberle sei es hier für die fruchtbaren Anregungen zu dieser vorliegenden Arbeit besonders gedankt. Ebenfalls Herrn Prof. D. Wendland verdankt der Verfasser viele fruchtbare Anregungen und Förderungen seines theologischen Studiums. Verfasser hörte Vorlesungen noch bei folgenden Herrn Docenten und Professoren: Staehelin, Goetz, Vischer, Baumgartner, Thurneysen und Lichtenhan. Ihnen allen sei an dieser Stelle nochmals gedankt.

Der Verfasser.

Der Begriff, die Arten, die Mittel und der primäre Sinn der Askese.

Das Wort ἄσκησις, dessen Etymologie unbekannt ist, hat schon in der Gräcität einen mannigfachen Sinn gehabt. Einmal ward das Verbum ἀσκεῖν als Ausdruck für die an Enthaltung gebundene Übung der Kämpfer und Athleten gebraucht, welche durch Verzicht auf schädigende Reizmittel und durch leibliche Übung auf körperliche Ertüchtigung als das Ziel hin ihre Kraft konzentrierten. Dasselbe Verbum ist in der Sprache des homerischen Epos im Sinne einer feinen und künstlichen Bearbeitung von Gegenständen gebraucht worden und das Wort ἄσκησις bedeutete bei Thukydides die Übung auf ein erstrebenswertes Ideal hin[1]. Ferner wurde ἄσκησις in der antiken Gräcität auch im Sinn einer geistigen Ertüchtigung und einer mit besonderer Übung verbundenen Erziehung gebraucht. Sowohl in der Tugendlehre der Sophisten als auch in der ihnen zeitgenössischen Literatur (Xenophon) nimmt das Wort den Sinn eines stärker ausgeprägten ethischen Charakter an[2]. Doch in der stoischen Lehrüberlieferung und bei den Kynikern hat ἄσκησις einen spezifisch ethischen Sinn. Es bedeutet Übung zur Tugend, Übung zur Stählung des Charakters. Der ganze Abschnitt in Epiktets Diss. III, 12, welcher speziell Περί ἀσκήσεως handelt, zielt einfach dahin, durch Willensübung eine gewisse Fertigkeit im Tugendleben und in der Sittlichkeit zu erlangen. Derselbe Sinn dieses Wortes kehrt in ungezählten Nuancen bei Plutarch, Josephus u. a. wieder. Der antike Sinn dieses Wortes kann nur in geringem Masse dem Gesamtsinn des heutigen Wortes Askese entsprechen. Die Mannigfaltigkeit der Arten der Askese lässt es nicht zu, dieselbe zu einem eindeutigen Begriff zusammenzufassen. Jeder Versuch, die Askese in einem eindeutigen Begriff zusammenzufassen, würde ohne wesentliche Abtrennung wichtiger Gebiete und Arten kaum möglich sein[3]. Nur nach der Ziel-

---

[1] s. Friedr. Pfister, Festgabe für Ad. Deissmann. S. 76.

[2] Friedr. Pfister, ibd. S. 78.

[3] s. Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese, 1914. S. VI.

richtung und den Arten hin ist es möglich, die Askese als solche näher zu beschreiben. Daher würde das einmalige neutestamentliche Wort ἀσκεῖν (Act. 24, 16), mit welchem der Apostel sein Bemühen um die Unversehrtheit seines Gewissens zum Ausdruck bringt, nicht den Sinn haben, den man heute unter Askese zu verstehen glaubt. Derselbe Sinn jenes Wortes, jedoch in Übertragung auf die leibliche Zuchtmassnahme, findet in I. Kor. 9, 25. 27 seine Parallelanwendung, und hier bekommt er in den Ausdrücken ὑπωπιάξω und δουλαγωγῶ eine sichtbare Verschärfung, doch der Ton derselben zeigt schon, dass es hier sich nicht um das Üben als solches, sondern um das Ziel des Ganzen handelt. Beide neutestamentliche Stellen in ihrem Zusammenhange reichen für die Zusammenfassung dessen, was man in der katholischen Kirche unter Askese verstanden hat, bei weitem nicht aus. Obwohl Paulus auch die geistige Übung betont (I. Tim. 4, 7), so gilt ihm doch die σωματικὴ γυμνασία (V. 8) als die „wenig nützliche".

In den katholischen asketischen Lehrbüchern hiess es und heisst es auch heute noch, dass das „Leben der Abtötung, die Kreuzigung, den höchsten Grad der Jüngerschaft des Herrn" ausmacht[2]). Katholischerseits räumt man heute der Askese das grösste Gebiet für das Frömmigkeitsleben ein, denn „nach heutigem katholischen Sprachgebrauch bedeutet Aszese das Vollkommenheitsstreben überhaupt"[1]). Derselbe Autor verteidigt (ib. § 15 Irrige Begriffe S. 47) in seiner Polemik gegen Akatholiken und Weltmenschen den Begriff der Aszese als den eines Strebens nach Vollkommenheit, indem er die andersartigen Begriffe des Aszese aus dem Missverstehen des Vollkommenheitsbegriffes zu erklären sucht. Neben die absolute Vollkommenheit Gottes stellt er die relative Vollkommenheit des Menschen, welche in ihrer höchsten Norm als eine christliche die Ähnlichkeit mit der Vollkommenheit Gottes erhalten soll. Diese höchste Norm ist die Erfüllung des Willens Gottes (ib. § 12 (möglichst annähernde), die Nachfolge Christi (ib. § 13 Befolgung der Lehre und Nachahmung des Lebens Christi), und die Nachahmung der Heiligen (ib. § 14 Nachahmung kanonisch heilig gesprochener Heroen der katholischen Kirche). Doch selbst bei den Meistern der Aszetik ist man sich über die genaue Aufgabe der Aszese nicht einig. Dieses wollen wir uns an der Bestimmung der Aszetik, der Theorie der Aszese klarmachen. Frühere katholische Theologen haben

---

[2]) P. A. von Denderwindeke, übersetzt von P. Th. Gerster, Abriss der aszetischen Theologie. I. 1930. S. 348.

[1]) Zimmermann, O. S. J. Aszetik. A² 1932 S. 1.

unter Aszetik die Tugendmittellehre (Bolzano) oder die „theologische Lehre von den evangelischen Geboten und den Räten" (Denderwindeke) oder auch die „Wissenschaft der Heiligen" (Neumayr) verstanden. Allgemein hat man früher unter Aszese das Streben nach der Befolgung evangelischer Räte (mönchisches Streben) verstanden. Askese unter dem Gesichtspunkte des Vollkommenheitsstrebens überhaupt zu fassen, heisst diese nicht scharf von den anderen theologischen und religiös praktischen Gebieten abtrennen, sondern nach üblich katholischer Art die einzelnen Seinsgebiete in der Gesamtschau des ganzen Lebens überschauen wollen. So ist auch die Aszese bei Zimmermann und Denderwindeke u. d. a. nicht als einzelnes Gebiet für sich klar herausgearbeitet, sondern man erörtert unter Aszese bzw. Aszetik auch den grossen Zusammenhang zwischen der Lehre von der Vollkommenheit Gottes und der „Wiederherstellung des entstellten Menschen" u. ä. So ist es daher nur möglich die Askese im grossen Zusammenhange mit weiten Interessegebieten, z. B. in der grossen Abhandlung über das Vollkommenheitsstreben, im einzelnen klarer und näher festzustellen.

Früher haben auch protestantische Theologen unter verschiedenen Gesichtspunkten die Askese in die Ethik hineingebaut, so z. B. unterschied Rothe die asketischen Akte als Tugendmittel rein sittlicher Art (Selbsterkenntnis, Busszucht, Fasten, Reinigungen, Wachsamkeit), als Selbstübung, von den andern religiösen Tugendmitteln (wie Andacht, Gebet u. a.) überhaupt. Diese künstliche Zerstückelung der Askese führt aber wieder zu keinem klaren Verständnis der Sache. Hinwiederum geben Ausdrücke wie „negative" und „positive" (Reinhard) oder die Einteilung in „kathartische" (z. Abtötung) und „gymnastische" (z. Erneuerung) Tugendmittel[1]) zwar ein spezifisch theologisches Verständnis für asketische Bestrebungen, genügen aber nicht zur Beurteilung der Gesamterscheinung der Askese. F. von Ecksteins Beschreibungen der Arten der Askese[2]) als derjenigen im Staatsgewande, im Prophetenmantel, im Bussgewande und im Philosophenkleide" (S. 137) und ihre psychologische Begründung vom Zustande der angeborenen Reinheit und dem der Befleckung als einer selbstverschuldeten Sünde (S. 142) als Momente des menschlichen Bewusstseins her, gehen zwar tief in die psychologische Eigenart der Askese; jedoch seine völker — rassischen Gruppierungen haben mehr einen religionspsychologischen denn einen spezifischen Wert in Fragen der allgemeinen Askese. R. Seeberg's Bestimmung der Askese als einer Entwöhnung der natürlichen

---

[1]) R. Rothe, Theologische Ethik 1870 A² Bd. III § 871.

[2]) Die Askesis. 1862. Freiburg i. Br.

Kräfte aus der Triebversklavung und der Disziplinierung derselben zum Dienste am Reiche Gottes, entspricht im allgemeinen der Auffassung einer evangelischen Askese. Denn mit vollstem Recht soll in einer evangelischen Askese bzw. Enhaltung das Motiv der Kraftgewinnung zum Wirken am Reiche Gottes neben den andern Motiven zur vollsten Geltung kommen[1]).

Das allgemeine Ziel aller verschiedenen Formen der Askese ist zu allererst Beherrschung der Sinnlichkeit. Dieser Temperenz - oder Enthaltungscharakter ist jeder Askese, welche nicht auf Ekstase und dgl. absieht, der ursprünglichere. Am häufigsten tritt die Askese in Verbindung mit der Religion auf. In ihren Diensten erhält sie ihre besondere Nuancierung und Vertiefung. Ursprünglich kann man sie als Reaktion des sittlich — geistigen Bewusstseins gegen die überquellende Sinnlichkeit und Triebhaftigkeit des Menschen denken. Unter religiöser Einwirkung erhält sie ihre Zielrichtung und ihre Schärfe. Erst im Hinblick auf die Ethik und die Eschatologie der Religion erhält die Askese ihre besondere religiöse Prägung. So ist es möglich, im späteren Judentum eine Askese im fünffachen Sinne, nämlich als „Traueraskese, Bussaskese, Gebetsaskese, fromme Askese, apokalyptische oder Inspirationsaskese"[2]) zu unterscheiden. Auch wir werden fernerhin die Askese als ein allgemeinmenschliches Streben zur Bekämpfung der überquellenden Sinnlichkeit anerkennen, jedoch ihre eigenartige Ausprägung und endliche Zielrichtung im Zusammenhang mit der betreffenden Religion zu verstehen versuchen.

Allgemein gesagt: wo Askese auftritt, da geschieht es meist unter drei Gesichtspunkten, entweder in der Form von Selbstertüchtigung (Griechentum), oder als Selbstüberwindung, als Unterdrückung der überquellenden Sinnlichkeit (Askese als Reaktion und Kampfmittel) und in der Form der Steigerung der geistig - sittlichen Fähigkeiten des Menschen (Erhebung - und Konzentrationsaskese). Schjelderups Formulierung: „Askese bedeutet... Unterdrückung des natürlich gerichteten menschlichen Trieblebens, als dem moralisch - geistigen Leben entgegengesetzt..." rückt die Askese in die psychopathologische Ebene. In diesem Sinne wäre Askese ein auf Grund des Dualismus beruhendes perverses psychopathologisches Leben als Reaktion gegen die Natürlichkeit des physiologischphysischen Lebens. Ob und inwieweit die Askese ein Phänomen des Pathologischen ist, werden wir im späteren Zusammenhange zu erklären versuchen; zunächst sei hier gesagt, dass

---

[1]) R. Seeberg, System der Ethik. 1910. S. 114 und 115.

[2]) Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese, 1914. S. 81.

die Askese vom Neuen Testament her nicht abgelehnt, sondern dass ihr ein positiver Wert zugesprochen wird.

Auf verschiedene Arten versucht der Mensch seine Sinnlichkeit zu bezähmen oder in radikaler Form dieselbe auch zu töten. Die ersten Stufen dieser Versuche dürften rein als Reaktion der psychisch - geistigen Gegebenheit des Menschen zu verstehen sein. Auch in den ersten Anfängen kann die Askese sowohl in individuellen als auch sozialen Formen auftreten. Eine gewisse Askese kann es schon geben, wo es noch keine Asketen im vollen Sinne des Wortes gibt. Durch ihr Einverleibtwerden in die praktische religiöse Betätigung bekommt die Askese einen tieferen Sinn. Die Fasten - und Reinigungsvorschriften im Alten Testament haben einen kathartischen, das Fasten und die Reinigungen in den mysterienreichen Religionen einen mehr oder weniger kathartischen und apotropäischen Sinn.

Im Wesentlichen nimmt die Askese zur Bezähmung, Unterdrückung, Bekämpfung und angeblicher Tötung der Sinnlichkeit folgende Stufen an:

1) Nahrungs - und Sexualaskese
(Steigerung der Gebetskonzentration (Paulus) und Enthaltung von Befleckungen — jüdische Vorschriften — Übung zur körperlichen und sittlichen Tüchtigkeit — griechische Athleten, Stoiker (Kyniker). Erste Form aller Askese.)

2) Abhärtungsaskese
(Ertragen von Kälte und Hitze, Barfussgehen, dürftige Bekleidung, Obdachlosigkeit, Schlafentziehung. Vernachlässigung des Körpers als des Feindes. Verschärfte Form der Enthaltungsaskese, üblich in der frühkatholischen und zum Teil in der mittelalterlichen Askese. Dualistische Vorstellungen.)

3) Peinigungsaskese
(Säulenstehen, Ketten, Kreuze, Geisseln, Kasteiungen, Martern, Selbstmord. Indische Fakire. Vorstellungen der imitatio Christi (Suso). Dualistische und mystische Hintergründe.

Diese leibgebundene Askese nennt Zöckler[1]) (S. 70) die Askese negativer (sinnlicher) Art oder die der Enthaltung, doch mit vollem Recht Individualaskese, weil sie meist individuell und in Abgeschlossenheit von den Andern geübt wird.

---

[1]) Askese u. Mönchtum. 1897.

4) Die geistige Askese, welche Zöckler als Individual - und Sozialaskese positiver Art oder auch als Askese der Erhebung bezeichnet, findet im Gebets - und Kontemplationsleben (Konzentration evangeliumsgemäss) ihren Ausdruck. Sie kann in einzelnen asketischen Andachtsübungen oder auch in gottesdienstlicher Form in asketischer Verwertung der Kultusakte sich betätigen. Derartige Askese findet im Schweigen, mystischer Kontemplation, Lesen, Singen, Gebet, Gehorsam (Imitatio Christi) ihre Verwirklichung.

Zur Ausübung ihres asketischen Lebens gründen Asketen gewöhnlich genossenschaftlich betriebene Praxisinstitute, welche im Mönchskloster ihren Typus haben. Dadurch sucht man erstens Abgeschlossenheit von der Welt (Klausurpraxis), zweitens will man durch allgemeine Gütergemeinschaft die Armutspraxis ausüben, drittens durch Sichunterordnen unter die Institutionsordnung die mönchische Gehorsamspraxis durchführen, viertens durch Einordnung dieses Institutes in die religiöse Glaubensgemeinschaft gleichsam mit ihr sich einer gemeinsamen Autorität unterwerfen. Durch grobe und feinere bis zu den feinsten Arten der Askese haben Millionen von Menschen nicht nur einfach ihre Triebhaftigkeit zu bezähmen, sondern durch asketische Übung und Zuchtmassnahme auch ihre Persönlichkeit auszubilden versucht, um dieselbe zur religiösen und sittlichen Reife zu führen.

Die Askese in ihrer mannigfaltigen Verzweigung und Auswirkung zeigt uns, dass sie kein eindeutiges Phänomen, wohl aber eine allgemein - menschliche Tatsache ist. Über ihr Wirkungsfeld und ihre Möglichkeitsgrenzen ist man oft, trotz vieler Studien, nicht ganz im Klaren. Wie einerseits ihr jedes Recht abgesprochen wird, so wird andererseits ihr Möglichkeitsbereich überschätzt und das führt dahin, dass man die Askese auch als Mittel überschätzt. Wo liegen denn die Grenzen ihrer Möglichkeit, und wo liegt ihr Wirkungsfeld? Ihre völlige Ignorierung, wie ihre Durchführung bis in die letzten Konsequenzen führen allgemein beide Male zur schweren Schädigung des Menschen in seiner Totalität. So scheint die Askese an einer gefährlichen Stelle zu stehen. Die Möglichkeit der Askese nimmt ihren Anfang, sobald der Mensch in seiner leib - geistigen Komplexgebundenheit seiner Triebhaftigkeit bewusst, dieselbe seinem Willen unterzuordnen beginnt. Eigentlich sollte der Mensch vermöge seiner Willenskraft das menschliche Ethos gegenüber der Triebhaftigkeit nicht nur bewahren, sondern auch zur naturgesetzten Entwicklungsmöglichkeit bringen können. Und doch auch wiederum bedarf der Wille besonderer Unterstützungsmittel, da

seine Spannkraft individuell bedingt ist. Die Ethik hat es mit dem Menschen als sittlichem Wesen zu tun, und ihre Aufgabe ist es vielmehr, dem Menschen seine Selbstbestimmung zur Sittlichkeit zum Bewusstsein zu bringen. Doch auch der sittlich bewusste und geistig hochstehende Mensch steht in seiner naturgegebenen Totalität nie ausser Gefahr, seiner Triebhaftigkeit zu unterliegen. Der Wille ist der bewusste Regulator auch auf dem Gebiete der unbewussten Naturhaftigkeit des Menschen, doch es besteht immer die Gefahr, dass die individuelle Triebhaftigkeit des Menschen in ihrer Naturgegebenheit in enormem Masse die sittlich - geistige Seite des Menschen überwuchern kann. So wäre schon eine natürlich - künstliche (negative) Zurückstellung der Triebhaftigkeit von der physiologisch - physischen Sphäre her dem Willen eine mechanische Hilfsleistung. In diesem Sinne gilt es einmal jede Enthaltungsaskese zu bewerten. Aber nicht nur das. Von der physiologisch - physischen Sphäre her wirkt die Askese auch indirekt auf die sittlich - geistige Sphäre ein. Kann sie aber auch direkt auf die sittlich - geistige Sphäre einwirken? Wie steht es mit der geistigen Askese? Kann die geistige Askese, indem sie den Geist auf wertvollere Objekte lenkt, ihn von der sinnlichen Triebhaftigkeit ablenken und somit wieder rückwirkend zur Beherrschung der Triebe führen? Die leibgebundene Enthaltungsaskese kann einmal in der Form der Enthaltung und Bezähmung der Triebhaftigkeit indirekt für Gebet und Konzentration vorbereitend und unterstützend wirken. Den Wert ihrer indirekten Einwirkung auf das geistige Leben dürfte man nicht unterschätzen. Ihr kommt eine gewisse Korrespondenzrolle zwischen den niedrigeren und höheren Seinsgebieten des Menschen zu. Dann aber wieder kann die Askese als geistiges Übungsmittel direkt auf die psychisch - geistige Sphäre des Menschen hin wirken und das besonders auf den Gebieten der Phantasie, der Gefühle, des Willens - und Denkvermögens. Die Askese kann in ihrer Gesamtwirkung einerseits die Zündstoffe der Triebhaftigkeit gewissermassen technisch reduzieren, aber andererseits auch das innere Chaos, die Welt der Phantasie, der Gefühle und der Gedanken, ordnen. Das kann sie beide Male nicht aus sich, sondern unter Mitwirkung von leib - geistigen Funktionen. Sie steht, oder sollte wenigstens dem Menschen in seiner Totalität als ein Übungs - und Unterstützungsmittel zur freien Verfügung stehen.

Worin liegt aber das Ziel der Askese? Die Psychoanalyse sieht den Wert der Askese nur in ihrem Sublimierungsvermögen, insofern enorme Triebhaftigkeiten, wenn auch auf Kosten des Individuums, sozial unschädlich gemacht werden. Sie beschuldigt die Askese eines sublimen („heiligen")

Egoismus, nämlich, dass sie in der „Ablehnung der Verantwortung des Lebens"[1]) einer feineren Form des Egoismus huldigt. Die Geschichte gibt Schjelderup nicht ganz recht. Wir finden in der Geschichte des Mittelalters zwar typische Asketen, welche in ihrem asketischen Eifer die Nöte ihrer Mitmenschen vergessen und ihre Kraft nur in Askese verbraucht haben. Doch finden wir auch wiederum Asketen, welche das Gebot der Nächstenliebe in beispiellosem Eifer zu erfüllen bemüht waren. Alle diese verschiedenen Phänomene und Auffassungen lassen uns aber immer nicht das Hauptziel der Askese erkennen. Ist denn die Bezähmung und Unterdrückung der Triebhaftigkeit, die direkte und indirekte Einwirkung auf die sittlich - geistige Sphäre das alleinige und ausschliessliche Ziel der Askese? Wo bleibt aber die durch die Bezähmung der Triebhaftigkeit, die durch die Askese, durch die Reduzierung des Lebenskreises gewonnene Kraft? Wo findet dieselbe ihre Anwendung? Oder ist denn nach katholischer Auffassung das Mönchtum wirklich ein Beruf neben den anderen gottgewollten, und die Liebe das Ziel Askese?[2]) 'Αγάπη ist aber Dienst an den Andern, wie das Evangelium uns in unüberbietbarer Weise deutlich zeigt. Um aber den Anderen dienen zu können, um sie in ihrer Not aufzusuchen, bin ich nicht wieder gezwungen, meine Zelle zu verlassen, meine Askese aufzugeben? Oder darf ich auch in solcher Situation meine asketischen Uebungen zu meiner Vervollkommenung fortsetzen? Oder darf ich und soll ich anstatt der asketischen Uebung, um meiner Vervollkommenung willen, mit asketischer Bereitschaft meine Kraft für die Sache Gottes einsetzen? Unsere Frage ist letztlich eine Frage nach dem Uebungsmaterial der Askese. Wir glauben das beste Uebungsmaterial vom Evangelium her überwiesen zu bekommen, da ja die christliche (katholische) Askese selbst ihre Norm vom Evangelium her erhalten zu haben vorgibt.

---

[1]) Schjelderup, Askese. 1928. S. 234.

[2]) K. Adam, Das Wesen des Katholizismus. 1928. S. 245.

Die Frage nach dem Sinn der Askese im Licht des Neuen Testaments.

Indem wir die Frage nach dem Sinn der Askese im Neuen Testament erörtern, drängt sich uns zugleich der alttestamentliche Tatbestand der Askese auf, von dem wir wenigstens in Form eines kurzen Überblicks Kenntnis nehmen wollen. So hat die Askese als ein allgemeinmenschliches Phänomen auch im alttestamentlichen Volke ihre besondere Prägung und Bedeutung. Obwohl man die Askese im Judentum von verschiedenen Gesichtspunkten aus bewerten könnte, so tritt uns erstens ihre Einheit in ihrem spezifisch israelitischen Charakter entgegen. Eben weil dualistische Anschauungen auf dem Boden des Alten Testaments unbekannt und fremd sind, spielt diese Askese überhaupt eine untergeordnetere Rolle als etwa bei den Essenern und Therapeuten, welche durch „synkretistische Einflüsse"[1]) viel Fremdartiges überhaupt übernommen haben. Als „Vorbereitungs"-und „Begleitungsphänomen" verschiedener religiöser Handtungen entbehrt auch der israelitische Asketismus einer absoluten Einheit. Im Hinblick auf die Milde und die Schärfe der Askese im Judentum, ist ein „vor - und nachexilischer Asketismus"[2]) festzustellen. Am häufigsten tritt die Enthaltungsaskese in Form von Trauerfasten (1. Sam. 31, 13; Ps. 35, 13) und Bussfasten (2. Sam. 12, 16; Jona 3, 5), welche von Königen, von Propheten und Priestern verordnet wurden, in den Vordergrund. So wird die Enthaltungsaskese im Alten Testament oft als „Vorbereitungsmittel" zum Empfang göttlicher Offenbarung so bei Moses, Ex. 34, 28, besonders aber bei den Apokalyptikern, so u. a. bei Esra und Baruch vorausgesetzt. Ferner ist die Enthaltungsaskese nach alttestamentlicher Bezeugung ir den Zeiten höchster Bedrängnis z. B. einer schweren Niederlage im Kriege, zur Zeit der Dürre u. a. geübt worden. Obwohl man vorschriftsmässig alljährlich seinen Zehnten an den Tempel und den Priester gegeben hat, so ist doch wohl damit keine

---

[1]) Strathmann, Gesch. d. frühchristl. Askese, 1914. Bd. I, S. 99 und 156.

[2]) Zöckler, Askese und Mönchtum. 1897. S. 121.

Armutsaskese gemeint, denn der Segen der Arbeit und das Wohlergehen galten als Zeichen göttlicher Huld und Segnung. Auf das Almosengeben haben die Propheten einen immer grösseren Wert gelegt, sodass dadurch auch die Nächstenliebe stärker gefördert wurde. Seit Esra erhält die Gesetzespraxis eine sichtbare Verschärfung, weil die Partei der Strengen mit ihrem Auftreten und Wachsen zu dem Gesetz des alten Bundes auch noch die Vorschriften der Aeltesten (Mt. 15, 2) hinzugefügt hat. Von den letzteren rühren auch die zwei wöchentlichen Fasttage her, doch der Stolz auf die buchstäbliche Erfüllung dieser Vorschriften (Lk. 18, 12) bringt den Pharisäern den Tadel Jesu ein, nämlich dass sie „das Schwerste, das Gericht, die Barmherzigkeit und den Glauben" (Mt. 23, 23) vernachlässigen. Rückblickend auf die Welt des Alten Testaments, kann man sagen, dass man dort einen gewissen Asketismus kennt, doch keine eigentlichen Asketen[1]). Und dem alttestamentlichen Volke ist eine radikale Bekämpfung der Leiblichkeit und eine gewaltsame Körpermisshandlung nicht nur fremd, sondern auch gesetzlich verboten. Überhaupt ist die religiöse Stimmung auf dem Boden des Alten Testaments unter keinen Umständen eine asketische zu nennen, da ja daselbst wie nirgend anderswo ein gewaltiger Schöpfungsrealismus allen leibfeindlivhen Tendenzen entgegentritt. So sind auch die Pharisäer im Lichte des Neuen Testaments keineswegs als nur nach einem gewissen Asketismus strebende Menschen zu betrachten, obwohl ihr Eifer für die peinlichste Befolgung des Gesetzes ihnen den Schein einer rigorosen und asketischen Gesetzlichkeit aufdrückt, sondern als Menschen, welche in ihrem persönlichen Frömmigkeitseifer den Ernst der Nächstenliebe vergessen haben. In der Verkrampftheit am Gesetz ging ihnen die Grösse der Aufgabe der Nächstenliebe grösstenteils verloren. So trieb ihr Frömmigkeitseifer sie unbewusst zu immer grösseren Absonderungen vom „Du" und seiner Not.

Jesus hat gegenüber dieser egozentrischen Einstellung die Selbstverleugnung betont. Diese stellt er als die unbedingte Forderung an seine Jünger, welche er zu seiner Nachfolge aufforderte (Mt. 16, 24; Mk. 8, 34; Lk. 9, 23). In der Nachfolge Jesu geht es um etwas unermesslich Grosses, Menschenunmögliches (Mt. 19, 26) und doch wieder im Grunde um etwas Einfaches. Das Einfache liegt hier darin, dass die Entscheidung zur Nachfolge nicht etwas durch ein peinliches Befolgen der Gebote angeleitet und vorbereitet werden soll. Sowohl der Zöllner (Mk. 2, 14) als auch derjenige, der die Gebote bis ins kleinste erfüllt hat, (Lk. 18, 21), beide werden

---

[1]) Strathmann, S. 82.

unter Preisgabe ihres Berufes und Besitzes zur Nachfolge Jesu aufgefordert. Da es sich aber letztlich um die Gesinnung, d. h. um die letzte Herzenshingabe in der Nachfolge handelt, liegt darin der gewaltige Ernst. Zur Nachfolge gehört wesentlich und letztentscheidend der Bruch mit dem alten und gewohnten Leben samt seiner Wurzel. Runestam[1]) hat wohl darin recht, dass Jesus mit der Forderung, dem eigenen Beruf und Besitz Abbruch zu tun, nicht auf eine vergeistigte Nachfolge, welche sich etwa mit der Gesinnung Jesu abfinden sollte, hinweist, sondern auch einen wirklichen und konkreten Abbruch von vielem Aeusseren, meint. Das Entscheidende in der Nachfolge ist, wie wir uns gemerkt haben, die Selbstverleugnung. Sie geht durch unsere ganze Existenz hindurch. Weil gerade die Nachfolge in ihrem vollen Ernst dem gewöhnlichen Menschen unmöglich ist, kann sie nur in der Glaubensentscheidung möglich werden. Die Willigkeit, dem Ruf Jesu nachzufolgen, setzt den Glauben voraus. Ist dann aber das Lassen von den irdischen Gütern und das sich Absondern von der Welt, wie wir das deutlich im katholischen Mönchtum sehen, schon die wahre Nachfolge Jesu? Oder ist der Gehorsam, die Entscheidung des Mönchs, Jesu und der Befolgung seiner Gebote und Räte nachzufolgen, immer eine Glaubensentscheidung und daher wahre Nachfolge? Hat der Mönch in seiner Selbstentscheidung, in seinem Entschluss, ein Mönch zu werden, eben schon das Menschenunmögliche getan? Das kann er gar nicht tun, eben weil zu einer solchen Entscheidung, wie er sie übt, jenes Menschenunmögliche nicht in dieser Bedingungsform ausschlaggebend ist. Jenes Wort von der „Unmöglichkeit" ist zwar im Zusammenhange mit dem sich nicht entschliessenden Reichen gesprochen. Jesus hat aber mehr gewollt, als dass jener alle seine Güter verkaufe. Hier war die letzte Herzenshingabe in der Nachfolge gemeint.

Das äussere Halten der Gebote macht noch nicht einen Jünger. Und die äussere Frömmigkeit gibt von sich aus noch nicht die Kraft, sich für die wahre Nachfolge zu entscheiden. Das sehen wir an dem reichen Jüngling. Hinwiederum aber sind auch nicht als „fromm" bezeichnete Menschen zur Nachfolge durchgedrungen. Könnte daher nicht ein Frömmler im pharisäischen Sinn sich ebenfalls zur Nachfolge entschliessen? Alle Versuche, nur von sich aus die Nachfolge gestalten zu wollen, können nur zur Nachahmung führen. Denn gerade in der Nachfolge zerschellt wie nirgends anderswo auch unser bestes Selbstheiligungsbestreben an der unüberbrückbaren Schranke, welche von Gott gesetzt ist (Joh. 15, 5). Ein blos selbstisches Bestreben in der Nachfolge läuft auf die Parallele

[1]) Glaube, Liebe, Nachfolge. Ohne Jahrang. S. 119.

zum Gesetzeseifer der Pharisäer aus. Beiden geht es letztlich um die Genauigkeit und Gesetzlichkeit. Alles Lebendige wird dadurch starr und vom Leben abgewandt. Die Nachfolge aber, die im Evangelium gemeint ist, geht in erster Linie die Individualität des Menschen an. Denn wirklich ist mit der „engen Pforte" (Mt. 6, 13) die Selbstverleugnung, nicht der Ausgleich und noch weniger die Preisgabe der Individualität gemeint. Zwar hat Jesus die einen zur Preisgabe aller ihrer irdischen Güter aufgefordert, jedoch haben die anderen ihre Güter behalten und verwalten dürfen.

Wohl individuell ist auch die Aufforderung an den reichen Jüngling zu verstehen, alle seine irdischen Güter zu verkaufen. Die irdischen Güter waren die Fesseln, welche seine Seele um ihre Freiheit gebracht hatten. Was konnte er geben, damit er sie wieder lösen könnte? Es konnte nichts anderes geschehen, als dass er sein altes Leben verliert, um es wieder neu zu erhalten. Das ist eben die Selbstverleugnung. Nur darum geht es letztlich in der Nachfolge Jesu. Selbstverleugnung heisst seinem verkehrten bisherigen Leben absterben. Selbstverleugnung bedeutet auch, der Sinnlichkeit absterben, denn gerade die Triebe werden „zurückgebogen" und im täglichen Aufsichnehmen des Kreuzes in den Tod gegeben (Καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὑτοῦ [καθ ἡμέραν] Lk. 9,23). Selbstverleugnung heisst sich selbst absterben, d. h. den Willen brechen, der nur sich selbst leben will. Erst von mir frei geworden, werde ich auch dem anderen frei zum Dienst. Jesus lehrt uns die wahre Freiheit und den freudigen Liebesdienst durch Selbstverleugnung.

In seinem Gesichtskreis lag die Rettung aller Menschen. Indem er nun die egozentrische Einstellung des auf sich selbst gestellten Menschen zu brechen suchte, hat er den einen zur Rettung des andern Selbstversklavten berufen. In diesem Wirken auf den Nächsten hin soll die falsche Einstellung immer wieder abgelenkt werden. Das Evangelium ist stets auch eine Botschaft der Befreiung des Menschen aus seiner Selbstverkrampftheit. Wo sie zum Durchbruch kommt, da werden alle Reflexionen auf und über die eigene Frömmigkeit ausgeschaltet. Aber der aus der Selbstversklavung herausgerufene und freigewordene Mensch wird in den freiwilligen Dienst am Nächsten und an der Welt gestellt. Die zur Nachfolge berufenen Jünger sind auch berufen, die wunderbar befreiende Botschaft den anderen zu verkündigen. Der durch das Evangelium Berufene wird nicht zur Verneinung und zum Fliehen dieser Welt sondern zu ihrer Beherrschung aufgefordert. Wie kann man aber als einzelner auf diese Welt einwirken? Ist nicht ein Rückzug auf ein kleineres Gebiet nötig, um von da aus kräftiger auf die Welt einwirken zu können? Ist es nicht nötig, erst

einen kleinen, aber sicheren Standpunkt zu gewinnen, um von da aus die Welt aus den Angeln heben zu wollen? Hier ist es notwendig, mit Runestam, eine Unterscheidung zwischen Negation und Reduktion zu machen. Sollte das nicht mit der christlichen Anschauung übereinstimmen, „dass man das Leben und leiblich Sinnliche negiert, so stimmt es doch vielleicht mit dem Evangelium überein, dass man seine Teilnahme an der Welt auf das reduziert, was man beherrschen mag"[1]. Denn erst auf Grund einer bestimmten Reduktion ist die Konzentration auf das reduzierte Seinsgebiet, sei es auf das einzig Notwendige, sei es im Dienst für die Anderen ermöglicht. Eine solche Reduktion und Konzentration hat Jesus sowohl in seiner Lehre als auch in seinem Leben dargestellt und gefordert.

Das Evangelium ist eine Botschaft der Befreiung von der Ichsucht und Weltsucht des Menschen durch den Glauben. Das Ziel dieser Botschaft ist unsere Freiheit, unsere Gotteskindschaft und das neue Leben. Das Evangelium kennt aber auch eine Askese der Weltüberwindung. Eine Askese, welche durch Reduktion, Einschränkung, Zurückstellung des Lebens- und Interessenkreises sich auf das einzig Notwendige konzentriert. Ist denn nicht eine besondere Beziehung und Verknüpfung des Gedankens, dass man um der Nachfolge willen allem zu entsagen habe (Lk. 14, 33), mit dem Gedanken von der Tauglichkeit des Salzes (Vers 34) zu beachten? Der Gedanke von der Tauglichkeit des Salzes steht wieder mit der Markusstelle vom Ausreissen des Auges und vom Abhauen der Glieder (Mk. 9, 47 u. 50) in engst er Verknüpfung. Ohne einen exegetischen Zwang verbinden sich diese Gedanken dahin, dass die Entsagung „von Allem" in engster Beziehung mit der Wirkungskraft des Salzes steht. Wo hinwiederum diese Wirkungskraft des Salzes gefährdet wird, da soll nach strengstem Verfahren das Hindernis beseitigt werden. Das sind Fragen, welche sich in den Grenzen der Möglichkeit und Unmöglichkeit menschlicher Kraft bewegen. Wie es möglich ist, dass einer im engeren Lebenskreis durch grössere Kraftkonzentration einen grösseren Einfluss auszuüben vermag, so ist wieder durch Zersplitterung der Kräfte auf mehrere Wirkungsgebiete dieselbe Wirkung nicht mehr möglich. Erst von einer Kräftekonzentration aus ist das höchst positive Auswirken der reduzierten Kräfte ermöglicht. Aber das Evangelium ist auch eine Botschaft der Veltüberwindung. Die im Evangelium offenbar gewordene Aktivität Gottes zieht auch uns in die grosse welterneuernde Aktivität Gottes hinein. Ein jeder, der diese Botschaft vernimmt, darf in diesem Kampf nicht neutral bleiben, darf auch nicht diese „grossen Ereignisse" nur passiv in sich aufnehmen, sondern

[1]) Glaube, Liebe, Nachfolge. S. 143.

er wird ebenfalls ausgesandt und mit hohen Aufgaben betraut. Indem das Evangelium uns diese hohen Ziele zeigt, zeigt es uns auch die Schwere dieses Unternehmens. Wer darum nicht allem, was er hat, entsagt und um dieser hohen Aufgabe willen nicht entsagen kann, der ist nicht fähig, der „kann nicht" mit diesen hohen Aufgaben betraut werden. Weil das Evangelium in seinem Anspruch und seinem Auswirken im und an den Menschen nichts von magischer Handlung und Umwandlung des Menschen voraussetzt oder vorgibt, sondern den Menschen in seiner Totalität in ein verantwortungsvolles Dasein stellt, darum wird er in seiner leib-geistigen Ganzheit zum Wirken für das Reich Gottes aufgefordert und selbst darin gefördert. Da nicht nur der hungernde und dürstende Bruder der helfenden Hände seiner Mitmenschen bedarf, sondern da das Werk des Reiches Gottes überhaupt der Mitwirkung der leibgeistigen Ganzheit des Menschen bedarf, deshalb wird auch die Heiligung des Leibes betont. Das Evangelium kennt und beansprucht den Menschen nicht nur von seiner seelisch-geistigen Seite her, sondern dem leibgeistigen Menschen steht das Heil oder das ewige Verderben bevor. Daher kann das Evangelium in Bezug auf die Zucht des Leibes nicht gleichgültig sein. Schon die Bitte um das tägliche Brot weist auf die göttliche Fürsorge für unseren Leib hin, dass unsere Nahrung gesegnet sein soll. Das Evangelium anerkennt nicht nur die Natürlichkeit und die Leiblichkeit des Menschen, sondern es betont auch ihre Heiligung. Zu diesem Ziele will es nicht auf magischem Wege, sondern auf dem der natürlichen Gegebenheit des Menschen vorwärtsschreiten. Daher genügt die geistige Askese als allein geistige Zuchtmassnahme nicht, denn die überschwängliche Sinnlichkeit, die zu oft unser Gebets- und Konzentrationsleben stört oder gar unterdrückt, kann nur von der physiologischphysischen Seite her bzw. durch Enthaltungsaskese am vortrefflichsten bekämpft werden. Zweifellos hat Jesus auch dem Fasten einen positiven Wert zugesprochen. Als nach der Ursache der missglückten Heilung des besessenen Knaben durch die Jünger gefragt wurde, da betonte Jesus (Mt. 17, 21; Mk. 9, 29) den positiven Wert der innern Gebetskonzentration und des Fastens. Im Evangelium steht das Fasten, die Enthaltung und das Wachen in engstem Zusammenhange mit dem Gebet überhaupt. (Act. 14, 23; 1. Petr. 4, 8). Weil in den Bereich dieses Aeons auch das Wirken der dämonischen Mächte hineinreicht, weil wir nicht nur allein gegen unsere triebhafte Sinnlichkeit zu ringen sondern auch gegen gott- und menschenfeindliche Mächte[1]) zu kämpfen haben, darum ist eine Höchstkonzentration im geistiger und leiblicher Hinsicht unbedingt erforderlich. Eine solche Wachsamkeit ist

[1]) Vgl. Ephes. 6, 12; I. Petr. 5, 8.

nur unter Bezähmung der Sinnlichkeit möglich. Weil nun ein solcher Kampf von den allergrössten Ausmassen und Wirkungen ist, so ist ein Sieg in demselben ohne höchste Krafteinsetzung nicht denkbar.

Es ist ein Grundirrtum zu meinen, dass die Ethik des Neuen Testamentes, so besonders die Bergpredigt von den Menschen nur eine gottselige Passivität fordert, z. B. Dulden von Ungerechtigkeit, etwa in Form von Übelreden und Backen streichen. Sie verbietet, sich zur Wehr zu setzen, weil sie die höchste Aktivität im Auge hat. In den kleinen Abwehrplänkeleien würden die Leidenschaften nur gesteigert sein, was die Höchstkonzentration nur hindern könnte. Im Wirken des Reiches Gottes stehen, heisst: immer zur höchsten Aktivität bereit sein. Wie jede auf Grund des Evangeliums beruhende Aktivität der Liebe entspringt, so sollte auch jede Askese in ihrer Aktivität ihre evangelische Echtheit aufweisen. Es ist aber noch keine evangeliumsgemässe Aktivität, wenn ein Mönch im buchstäblichen Sinne die „steile Wand" der Bergpredigt unter ungezählten Selbstquälereien zu erklimmen versucht. Von den vielen selbsterwählten „Heiligungswegen" führt nur der schmale Pfad, der durch die Selbstverleugnung (Mt. 7, 14; 16. 24; 19, 24) hindurchgeht, zum Leben. Die Konsequenz der strengsten Entsagung (Lk. 14, 33) „von Allem", als da ist: „das Ausreissen der Glieder" (Mt. 18, 8. 9), der Verkauf der Güter und das Almosengeben (Lk. 12, 33), ja selbst die Lossagung von der Familie bis „zum Hass" (Lk. 14, 26) — kann in ihrer vollsten Befolgung noch nicht den „Stand der Vollkommenheit" ausmachen, weil das alles nur die erste Stufe der Nachfolge Jesu, der echten „evangelischen Askese" bedeutet. Neben der höchstgesteigerten Forderung (Lk. 14, 26) spricht Vers 27 wiederum vom Kreuztragen, sodass die blosse Erfüllung der Forderungen noch nicht die „Vollkommenheit" bedeutet. Die Forderungen sind nur eine „Mindestforderung"; denn ihr Ziel deutet eben auf ein noch höheres Ziel hin. Wenn das Ideal des Christen nur in der bestmöglichen Befolgung dieser Forderungen, d. h. nur in der Form von Verzichtleistungen bestände, dann wäre es dem Menschen nicht schwer, „Vollkommenheit" zu erlangen. Wir befürchten aber, dass auch ein christlicher Asket, welcher alle evangelischen Räte menschenmöglich befolgt, nach dieser „Vorbereitung" noch ungeheure Aufgaben zu vollbringen hat. So sind auch die Jünger Jesu trotz ihrer Nachfolge unzählige Male gestrauchelt; waren also keine „Vollkommene". Hingegen kann der Asket die grossen Verzichtleistungen nicht um ihrer selbst willen oder rein zur Vervollkommnung seines Frömmigkeitslebens leisten, denn in solchen Fällen müsste das Evangelium wieder zu einem Gesetz erstarrt sein. Das Ziel meines Strebens muss mir immer an den konkreten Situationen des Lebens ge-

zeigt werden. Jesus hat nie den andern gesagt; tuet das Gleiche wie die Jünger, aber bestimmt hat er das in Bezug auf den Nächsten (Lk. 10, 37) gemeint. So ist auch das „harte Wort" von den Verschnittenen (Mt. 19, 12) nicht zur Nachahmung in Form eines Rates empfohlen, sondern im Sinne des Opfers (Weinel) gemeint, d. h. dass es Menschen gibt, welche um des Himmelreichs willen ein solches schweres Opfer bringen. Doch auch auf den „Höhen" menschlicher Leistungen muss die Wegweisung mir von Gott zuteil werden, denn „ohne Ihn" können wir nichts tun. Hier ist auf die katholischen und protestantischen Gegensätze zu achten. Evangelischerseits glauben wir, dass man die obigen im Evangelium genannten Verzichtleistungen auch ohne Glauben leisten kann, weil es dem Menschen immer leichter wird, sein Werk als sein ganzes Herz an Gott hinzugeben. Katholischerseits aber würde man unsern Satz verketzern, denn auch zu solcher Entscheidung gehört schon das Wirken der gratia subsistens. Sie unterstützt jedes gute Werk. Und gute Werke wie Verzichtleistungen und ähnliches führen schon zur Steigerung unserer Heiligkeit, führen schon zur justificatio secunda[1]). Katholischerseits sieht man in den freiwilligen Verzichtleistungen und in der Befolgung der Räte das wesentlichste Stück der Vollkommenheit. Evangelischerseits wird man die Askese keinesfalls als „Höchstmass", sondern höchstens als „Mindestmass" ansehen. Die protestantischerseits oft angewandte Identifizierung der Askese mit der Weltfeindschaft kann uns bei der Eröterung der evangelischen Askese recht hinderlich sein. Doch eine diesbezügliche Auseinandersetzung können wir nur im späteren geben. Doch wollen wir desto aufmerksamer auf den Sinn der evangeliumsgemässen Askese achten.

Wir haben schon oben erwähnt, dass Jesus uns zu einer welterneuernden, zu einer gewaltigen Aktivität auffordert. Doch diese Aktivität ist ohne die höchstmögliche Kraftkonzentration nicht denkbar. Daher auch die Nötigung, die Forderung, den Lebens - und Berufskreis einzuschränken und dann die „aus der Welt herausgerissene Kraft", diese durch eine derartige Reduktion gewonnene Kraft von einem neuen Standpunkt aus für diese Welt wieder neu einzusetzen. Daher ist auch eine Askese erforderlich. Doch auch in dieser Hinsicht geht das Evangelium mit einer ausserordentlichen Pädagogik vor. Denn den in Sinnlichkeit verstrickten Menschen können weder Ermahnungen, noch strenge Gebote, noch auferlegte Strafen von der triebhaften Sinnlichkeit so gut und natürlich freimachen wie eine natürliche Einwirkung von der physiologisch - physischen Seite her. Sonst müsste das Evangelium magische Kräfte und übernatürliche Wunder in Aussicht stellen. Durch eine natürliche Bezähmung

[1]) Zimmermann, Aszetik. S. 111.

der Sinnlichkeit ist zwar noch wenig im und am Menschen geschehen, doch was bereits geschehen ist, darf man auch nicht einfach übersehen. Dem Gebets - und Konzentrationsleben wird somit schon mehr Auswirkungsmöglichkeit gegeben. Doch gilt es auch hier nicht zu vergessen, dass nicht in erster Linie das Äussere sondern vielmehr die innere Welt des Menschen ihn selbst heiligen oder schänden kann (Mt. 15, 8, 11). Zur Heiligung aber wird der Mensch in seiner Totalität aufgefordert[1]. Hinwieder ist eine Losreissung von den Fesseln alltäglicher Gebundenheit durch die Sorgen schon um des Hörens des Wortes willen erforderlich, da sonst die Saat nur zwischen die Dornen und Disteln zu fallen kommt. Schon unsere Vergrämung um das tägliche Brot, dieses „heidnische Trachten" macht uns zur höchsten Aktivität unfähig. Das Neue Testament spricht häufig von einer inneren geistigen Konzentration. Die Forderung des wahren Betens und die Verurteilung des „heidnischen Plapperns" deutet auf die Notwendigkeit der Willens - und Gedankenkonzentration hin. Denn das harrende „Klopfen an der Tür", die christliche Hoffnung überhaupt, das „Warten — können" auf dem Gebiete des Glaubens sind doch von einer feinen geistigen Zucht (Askese) bedingt. Ferne lag es Jesus, das Aufsehen der Massen zu erregen und die Phantasie aufzupeitschen. Den überschwanglichen Feuereifer seiner Jünger besänftigt er mit schlichten strafenden Worten. Jesu überwältigendes Lebensbild, das immer wieder die Herzen der Menschen überwindet, scheint sein Geheimnis in seiner majestätischen, in seiner selbstbewussten und konzentrierten Haltung zu haben. Und erst an Jesus wird gleichsam wie in einem Spiegel unsere innere Haltlosigkeit und Zuchtlosigkeit sichtbar.

Das ganze Neue Testament ruft uns in übereinstimmender Sprache zum Nüchternsein, zum Wachen, zum Gebet und zur Kampfbereitschaft auf. Nun liegt das Interesse nahe, diese Askese möglichst genau und konkret zu beschreiben. Eine solche ist uns in den Aussagen des N. T. nicht als statuarisches Gesetz gegeben, aber eine Sinn - und Geistesrichtung über das Ziel und den Sinn einer Askese ist uns gegeben. Der Eingang durch das „enge Tor", die Selbstverleugnung hat ihr Ziel nicht in der Gottseligkeit, sondern sie gewinnt erst ihren Sinn im Dienst an dem „geringsten Bruder". Die strenge Mahnung ist jedoch, dem Nächsten kein Ärgernis zu geben. (Mk. 9, 42. 43). Wie ist das Ärgernis zu vermeiden, wenn nicht in der Kraft des Glaubens durch eine innere und äussere Zucht des Menschen? Also: die leib - geistige Bereitschaft, die Konzentration aller Kräfte für das Reich Gottes und im Dienst des Nächsten unter Verzicht auf alle leiblichen und geistigen Genüsse, welche

---

[1]) I. Thess. 5, 23; Kol. 3, 15.

die Bereitschaft zur höchsten Aktivität hindern und beeinträchtigen können, d. h. die höchste Anspannung der leiblichen und geistigen Kräfte zur Verwirklichung des Reiches Gottes ist im Evangelium klar gefordert worden, mögen wir nun das Streben nach Erfüllung dieser Forderung Askese oder auch anders nennen.

Indem wir in der vorhergehenden Abhandlung nach dem Sinn der Askese fragten, haben wir auch näher nach dem Übungsmaterial der Askese gefragt. So glauben wir, betreffs der letzteren Fragestellung die Antwort schon eingeleitet zu haben. Wir kommen nun zu der Hauptfrage, ob ich denn durch bestmögliche Befolgung der Räte, durch Askese als ein Mittel zur Vollkommenheit schon in den „Stand" derselben zu stehen komme, oder ob ich nach dieser „Vorbereitung" auf leibgeistige Bereitschaft erst zu höheren Aufgaben berufen werde? Und werden solche an mich dann erst gestellt? Wir glauben, das letztere bejahen zu müssen. Das Evangelium sieht diese hohen Aufgaben im Dienste an unserm Nächsten, unserm „geringsten Bruder". Es ist selbst voll von Beispielen, Ermahnungen und Forderungen zur Nächstenliebe. Durch den Glauben und durch die Gottesliebe empfangen wir erst die nötige Kraft, und die Nächstenliebe ist das Feld der Verwirklichung unserer hohen Aufgaben. Dem Ideal der Nächstenliebe mit höchster Krafteinsetzung nachzustreben, heisst dem Ideal der wahren Jüngerschaft Jesu zustreben. Wie steht es dann aber um meine eigene Vollkommenheit? Dieselbe gilt es in der vollkommenen Erfüllung des Liebesgebotes zu erstreben. Erst in dieser Situation wird mein Egozentrizität, meine peinlichste Selbstbeobachtungsmethode völlig gebrochen, ich werde frei von mir selbst, frei für das „Du". Dazu ist auch Askese als Mittel zur höchsten Kraftentfaltung und Krafteinsetzung im Dienst am „Du" vom Evangelium her gefordert.

In dem Sinne ist auch Paulus, „Kreuzigung" des alten Menschen zu verstehen. Wenn Paulus vom Töten des Fleisches und der Glieder redet, so gebraucht er den Sinn des „Tötens" nicht in dualistischer Auffassung, d. h. nicht in dem Sinne, als ob die σάρξ rein an sich böse und daher durch Kasteiungen zu bekämpfen sei, sondern er erklärt auch die nähere Art der Kreuzigung des Fleisches (Gal. 5, 24) und Tötung der Glieder (Kol. 3, 5), indem er hinzufügt, „samt den Lüsten" und unter „Glieder" eine Reihe von sündlichen Taten und deren Wurzeln aufzählt. So darf die Askese bei Paulus nicht anders als eine πρόνοια (Röm. 13, 14), d. h. eine Vorsicht, ein Besorgtsein, daher als heiligende Zuchtmassnahme und nicht als eine Kasteiung des Leibes verstanden werden. Sein feuriger Wirkungseifer und seine gewaltige Tatkraft sind Zeugen dafür, dass er als Kämpfer in den höchstgespannten Situationen einer

Reduktion, eines Fortlassens der impedimenta, eines Rückzuges auf hindernislose Positionen bedürftig gewesen ist, um mit höchster Konzentration desto eindringlicher wirken zu können. Paulus lässt keinesfalls den Schwerpunkt des Christen in annihilatio und mortificatio ruhen[1]), so dass demnach die Früchte des „Mitauferstehens" mehr im mystischen Leben denn im empirischen zur Geltung kommen sollten. Da nun Paulus, Predigt vom „Mitsterben" als Ziel das neue Leben hat, so kann sein „Mitsterben" keineswegs mit Franziskus als „odio habeamus corpus nostrum" zu verstehen sein, sondern seine Predigt vom „Mitauferstehen" hat zugleich jeder leibfeindlichen Askese ihren Schwerpunkt entzogen. Denn wäre dieses „Mitsterben" ins Unendliche und das „Mitauferstehen" nur eschatologisch gedacht, so wäre eine mortificatio, ein Abtöten des Leibes logisch und erforderlich. Nun aber, obwohl auch ein tägliches Sterben betont wurde, liegt doch der ganze Nachdruck bei Paulus auf dem „Absterben der Sünde" und dem Leben mit und in Christus[2]). Doch im Banne des späteren leibfeindlichen Dualismus hat man diese Askese oft nicht als leibgeistige Zucht, nicht als das „Töten des alten Adams", nicht als geförderte Konzentration zur Dienstbereitschaft, sondern massiver,, nämlich als Kasteiung des Leibes verstanden. Jeder leibfeindliche Dualismus ist Paulus ganz fremd (I. Tim. 4, 4). Aber um des Nächsten willen, um Ärgernis zu verhüten, riet Paulus, eine gewisse Enthaltung zu üben (Röm. 14, 14. 15). Obwohl das Gewissen durch keine Speisevorschrift zu binden sei (Kol. 2, 16), so will er in seelsorgerlicher Treue doch die Schwachen vor Ärgernis bewahrt wissen. Und jene „asketische Stelle" (I. Kor. 7, 29—34) redet nicht anders denn von höchster Dienstbereitschaft; „haben als hätte man nicht", heisst die bestmögliche Reduktion von aller Weltgefälligkeit und Vielgeschäftigkeit, um mit höchster Bereitschaft (Phi. 3, 12. 13) in der Berufung Gottes zu wirken. Wo unsere Wirkungskraft durch Hindernisse zu erlahmen droht, da gilt es durch Entsagung die Sinnlichkeit zu zähmen und den Leib in Zucht zu nehmen (I. Kor. 9, 25 u. 27). Wohl aus diesem Grunde rät der Apostel, sich auch eine zeitlang der ehelichen Gemeinschaft zu entziehen zum Zweck des Gebetes (I. Kor. 7, 5), zwecks der leibgeistigen Konzentration, doch die Periode der Entziehung nur nach beiderseitigem Einvernehmen ausdehnen zu wollen. Er hat

---

[1]) Wie Fr. Heiler, Der Katholizismus. 1923. S. 56, zu deuten geneigt ist.

[2]) Und „in Christus sein" heisst als selbstisches Ich sterben, heisst Durchbrechung der falschen Isolierung zum „Du". E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen. S. 159.

aber auch vor der Gefahr des geistigen Hochmuts, welche allem selbsterwählten Kasteien des Leibes nahe liegt, gewarnt (Kol. 2, 23); und die leibliche Übung hat er keinesfalls an erster Stelle gefordert (I. Tim. 4, 8). Dass Paulus die Zucht unseres Leibes mit dem Gedanken von dem wahren Gottesdienst in Verbindung gebracht hat (Röm. 6, 13; 12, 1), zeugt davon, mit welchem Ernst er die Zucht des Leibes zum Zweck der Heiligung des ganzen Menschen hat fordern wollen. Von den Einzelnen war die Zucht und Reinheit des Leibes zu fordern, eben weil der Leib Behausung des Heiligen Geistes ist. Aber nicht weniger war diese Zucht auch wegen der Gemeinde zu fordern, damit sie als der Leib des Christus auch in den einzelnen Gliedern ihre Reinheit und Einheit bewahren könnte. Das ist der gewaltige Zug zur heiligenden Zucht, welcher durch die ganze neutestamentliche Botschaft hindurch geht. Diese Zucht ist im letzten Grunde wegen der Einheit der Gemeinde zu üben, denn diese ist Gottes (II. Kor. 1, 1). Daher kann es keine christliche Askese geben in der Isolierung von Einander. In der Askese der blossen Übung droht die Gefahr der Absonderung von Einander und die der Selbstversklavung. Aber eine auf dem Grunde des Evangeliums beruhende Askese kann unentwegt ihren primären (übungsgebundenen) Charakter beibehalten, weil sie als Übung für die Sache Gottes, als Dienst und Dienstbereitschaft am „Du" die Egozentrizität überwindet. Daher sollte die Askese nie zu einer leeren Charakterbildung, nie als Selbstzweck, nie in egozentrischen Kreisen ihren Ausdruck finden, sondern als eine die leibgeistige Ganzheit des Menschen fördernde und heiligende Zuchtmassnahme zu einer höheren Kraftentwicklung und Heiligung dienen. Eine solche Auswirkung der Askese auf dem Boden des Evangeliums ist für die Gesundung des ganzen Menschen unbedingt erforderlich. Ihre Unterlassung kann aber den Menschen an Leib und Seele schädigen.

Der dualistische Hintergrund und Charakter der Askese.

Das Evangelium als welterlösende Botschaft stiess in seinem Lauf auf eine Lehre, welche ihre Wurzel im Pythagoräismus und im platonischen Idealismus hatte, aber als eine mehr oder weniger weltverneinende Linie über den Stoizismus und den synkretistischen Manichäismus hinaus erst im Neuplatonismus ihre volle Frucht zeitigte. Die Auswüchse und Abarten samt der Wurzel dieser Geistesströmungen standen dem biblischen Schöpfersinn mehr oder weniger nahe und fern, welcher der leibgeistigen Ganzheit des Menschen Ziele und Zwecke im Heilsplane Gottes eingeräumt hatte. Vom platonischen Einschlag bis zur neuplatonischen Ausprägung ist dieser Geistesrichtung gemeinsam: die Erlösungssehnsucht, die mehr oder minder betonte Gegenüberstellung des Göttlichen und Irdischen, des Geistes und des Fleisches, und die Skepsis. Die Erlösungssehnsucht fand darin ihren Ausdruck, dass man im Irdischen, im Sinnengebundenen nur ein Schattendasein erblickte. Die Betonung des Strebens nach den höheren Welten wurde bisweilen so verschärft, dass man im Leiblichen am Menschen oft die Konkretisierung des Bösen selbst gesehen hat, eben weil die Leiblichkeit in nächster Berührung und Verbundenheit mit der Sinnlichkeit empfunden wurde. Die platonische Erlösungsbotschaft wollte durch lockende Töne die Seele an ihren Ursprung erinnern, um kraft der erweckten Erlösungssehnsucht die Rückkehr der Seele selbst zu fördern. Platos Idealismus ist ein eigenartig grosser Versuch, durch Weckung der Erlösungssehnsucht die Seele aus ihrem Schlummer zu reissen. Wo die Töne der Erlösungssehnsucht anschlugen, da bekam die Bezähmung der Sinnlichkeit einen Sinn. Obwohl die Stoiker die Selbstbeherrschung somit auch die Bezähmung der Sinnlichkeit als Ideal des „weisen" Mannes forderten, haben sie wiederum in Unkenntnis des biblischen Schöpfergebotes die Bezähmung der Sinnlichkeit nicht voll auswerten können. Eine dualistische Rigorosität und eine überaus strenge Askese kam erst im Manichäismus zur vollsten Ausprägung. Und das umso mehr, weil in der Prinzipiengegenüberstellung des Manichäismus schon von vornherein eine

Grundlage zur Spaltung des Seins mitgegeben war. So konnte dann auch die Ethik desselben nur in einer äusseren Zuspitzung der Askese ihren zutreffenden Ausdruck finden. Und die gnostischen Anschauungen über den Stoff und die materielle Natur als Quellen und Konkretisierung des Bösen und der Sünde haben in der Askese ein Mittel zur Bekämpfung des Bösen und der Befreiung von der Sünde gesehen. Obwohl die manichäische Askese neben dem vorbeugenden Charakter auch den konservierenden (Konservierung der Lichtteile) ausgeprägt hatte, lag doch der Akzent auf der Abtötung des Fleisches. Das konkretisierte Böse, den Leib, hat man im Manichäismus ohne Gewissensnöte den peinvollsten und selbstquälerischsten Kasteiungen preisgegeben, in der guten Meinung, nicht nur apotropäisch und kathartisch dem Bösen vorzubeugen, sondern auch das Wertvollste gegenüber dem Minderwertigen zu fördern. Allen manichäischen und synkretistisch spiritualisierenden Anschauungen war Christi Fleischwerdung nicht nur von geringem Wert, sondern auch ein Ärgernis, welches viele zu doketischen und ähnlichen Spekulationen getrieben hat. Man braucht nicht von vornherein Verdacht zu schöpfen, als ob die letztgenannten dualistisch synkretistischen Tendenzen vorbehaltslos das Christentum hätten beeinflussen können. Im Grunde genommen hat doch das Christentum den Manichäismus mitsamt seiner dualistischen Askese abgelehnt. Hinwiederum ist wenigstens vom Neuplatonismus zu sagen, dass dessen beste religiöse Ausreifungen dem Christentum nicht mehr rein feindlich gegenüberstehen, sondern bereits eine gewisse Nachbarschaft zwischen den beiden zur Schau bringen, wie der Brief des Porphyrius an Marcella es deutlich genug beweist. Die religiösen Anschauungen beider Rivalen waren sich am Ende des 3. Jahrhunderts schon handgreiflich nahe. Obwohl die Gedankenwelt mehrerer kirchlicher Theologen des 3. Jahrhunderts bereits eine starke Abhängigkeit vom griechischen Denken aufweist, so ist doch die Verbindung beider Frömmigkeitsarten trotz der grossen Annäherung nicht ohne Kampf vor sich gegangen.

Dieses gewaltige Geistesringen und der Sieg und der Durchbruch des Christentums in diesen ungeheuren Auseinandersetzungen sind nicht anders vorstellbar, als dass Theorie gegen Theorie, Ideal gegen Ideal und eine Lebensweise gegen die andere gestellt und verteidigt wurde. Der Abschluss der Auseinandersetzungen zwischen dem Christentum und dem Heidentum ist nicht als ein Kompromiss zu verstehen, in dem schliesslich das Heidentum auf dem Gebiete der Theorie und das Christentum auf dem der Lebensweise den Sieg davon getragen hätten. Das Heidentum hat dem Christentum vieles gegeben, was dessen universalistische Tendenzen stark ge-

fördert hat; und weil ihm die tiefere Lebenskraft verloren gegangen war, ging es mit schnellem Schritt seinem Untergang entgegen. Überhaupt sind die im Heidentum dem Evangelium verwandten religiösen Gedanken meist unter dem Gesichtspunkte von Klarheit und Unklarheit zu sehen. Wie der leib- und weltfeindliche synkretistische Dualismus keine Errettung der Welt und des Fleisches, sondern nur ihr Verderben kannte, so kannte das Christentum eine „Überwindung der Welt" und Paulus wusste auch, dass das Seufzen dieser gegenwärtigen Kreatur mit unserer Sündennot in Verbindung steht (Röm. 8, 12.) und dass die Aufhebung der Sünde wiederum auch zur Erlösung der Kreatur führt. Auch im Heidentum war ein schwaches Sehnen danach, was das Christentum bereits als Offenbarung Gottes erkennen durfte.

Gerade die tiefe Sehnsucht nach Befreiung der Seele zeugt davon, wie tief auch das Heidentum die Schwere der Sinnlichkeit empfunden hat. Deshalb ist es auch kein Wunder, dass der platonische Idealismus und die nach Erlösung lechzenden Gedanken des Neuplatonismus gerade nicht von den Schlechtesten als eine „himmlische Botschaft" empfunden wurden, besonders aber von Denjenigen, welche ehrlich mit der Bezähmung ihrer Sinnlichkeit ernst gemacht haben. Und die Psychoanalyse kennt tatsächlich Individuen mit übernormalem Triebleben, denen ein Abwehrkampf gegenüber der überschwänglichen Sinnlichkeit in der Form der Askese als einzige natürliche und sozial unschädliche Lebensmöglichkeit noch übrig bleibt[1]). Es sind aber auch Menschen mit einem normalen Triebleben nie gegen die Gefahren der wilden Ausbrüche desselben gesichert. Schon die Askese als eine allgemein menschliche Tatsache ist ein Beweis dafür, dass der Mensch bewusst durch Bezähmung seines niederen Lebens sein seelisch-geistiges Leben zu steigern sucht. Daher bemerken wir noch einmal: Askese kann es schon geben, bevor es eigentliche Asketen gibt. In diesem Sinne dürfte die Enthaltungsaskese eher eine allgemein menschliche denn eine rein religiöse Tatsache sein. Die religiösen Motive der Askese finden erst auf dem Gebiete der geistigen Askese ihre eigenartige und bestangelegte Auswirkungsmöglichkeit. Allem Asketismus ist ein besonderer Heroismus eigen, welcher in gewaltigen, Kämpfen, Niederlagen und Siegen erst seine besondere Prägung erhält. Darum liegt uns gewissermassen auch die auf dualistischer Grundlage ruhende Askese nahe, weil ja dieselbe Zeugnis für ein grosses Ringen zum Zwecke höherer Sittlichkeit ablegt. Der auf dem Boden hellenistischer Gedankenwelt entstandene Dualismus in allen seinen grandiosen und minutiösen

---

[1]) Schjelderup, Askese. 1928. S. 245.

Systemen trägt ebenfalls die Züge eines gewaltigen Ringens zwischen den niederen und höheren Kräften des Menschen. Die asketisch gefärbte Religionsphilosophie mehrerer Jahrhunderte um den Zeitabschnitt Christi zeugt davon, dass die einmal bewusst gewordene Sehnsucht nach Befreiung der höheren Kräfte aus der Gebundenheit der Sinnlichkeit auf eine höhere Zielrichtung harrte. Natürlich kann man den grossen Ernst des Ringens nur bewundern und unterstreichen. Doch vom Standpunkt des Evangeliums aus erscheinen die ausserchristlichen Versuche der Askese auf dem halben Wege der Lösung stehen geblieben zu sein. Einmal wird der Ernst, mit dem der Kampf gegen die Sinnlichkeit betont wurde, in uns immer wieder Bewunderung erwekken, und das so lange, als wir nicht nach dem Wert der Lösung oder nach dem Ziel jener dualistischen Anschauungen fragen. Rein kulturgeschichtlich und menschlich genommen, ist der platonische Idealismus darin gross, dass er tiefer und reiner als alle bis dahin bekannten Systeme die ungezügelte Sinnlichkeit und Triebhaftigkeit als das grösste Hindernis für das menschliche Ethos gesehen hat. Es ist nicht zu vergessen, dass von diesem Idealismus beeinflusste Menschen den Kampf gegen die Sinnlichkeit ernst genommen haben. In der Stoa haben wir schon einen Dualismus, „insofern die Anerkennung unvernünftiger Triebe im vernünftigen Wesen auf einen solchen hinausläuft"[1]. Nicht aus den Motiven der Frömmigkeit, sondern aus denen der Vernünftigkeit ist der Stoiker zur Askese geneigt gewesen[2]. Die stoischen Philosophen übten den Leib, damit er nicht verweichliche, und sie übten die Seele, auf dass der animus durch Schicksal, Leiden oder Tod nicht getrübt würde. Der Neupythagoräismus lehrte einerseits die Enthaltungsaskese um der Offenbarung willen üben, andererseits enthielten sich dessen Vertreter vom Fleisch wegen des Glaubens an Seelenwanderung[3], und in seinem an Synkretismus reichen System spielten bereits auch dualistische Motive hinein. Doch diese Motive wurden nicht zu einer klaren Zielrichtung ausgeprägt. Diese dualistischen und asketischen Motive des Neupythagoräismus erhielten im System der Neuplatoniker unter dem Gesichtspunkte der Entsinnlichung der Seele und ihrer Loslösung von der Sinnlichkeit ihren weiteren und tieferen Sinn. Porphyrius hat mit seinen Anschauungen über die Gotteserkenntnis, Mystik und Entsinnlichung durch Askese stark auf Augustin eingewirkt (s. VII B. „Confessiones"). Harnack setzt den Einfluss der neuplatonischen Elemente auf das Christentum schon im 2. Jahrhun-

---

[1]) Strathmann, S. 291.

[2]) ibd. S. 290.

[3]) Porphyrius, de abst. II. 47.

dert an und kennt eine Uebereinstimmung der christlichen und neuplatonischen Anweisungen zur Ethik und Askese im 4. Jahrhundert[1]). Im Neuplatonismus ist die Askese als Moment der Reinigung hervorzuheben. Erst durch die Wirksamkeit der reinigenden Tugenden wird die Seele vom Sinnlichen befreit und bis zum Nous zurückgeführt. Doch das höchste Ziel ist nicht die Befreiung von der Sinnlichkeit, sondern die „Vergottung". Das geschieht im Zustande völliger Passivität durch die Anschauung des Urwesens; hier spielt die Mystik schon eine grosse Rolle. Dem griechischen Denken lag die Vergottung immer nahe, daher eine hohe Wertung der Enthaltungsaskese als Mittel der Entsinnlichung. Eine Peinigungsaskese bleibt sowohl dem israelitischen wie auch dem griechisch-hellenistischen Denken fern. Doch kannten auch die Stoiker den Wert der Selbstbeherrschung und Epiktets Spruch: „Ertrage und entsage" und die stoische Ethik im allgemeinen erweckt den Eindruck, als ob sie der „asketischen Moral des Christentums vorarbeitete"[2]).

Und doch ist in der Frage der Askese ein sehr grosser Unterschied zwischen den platonisch-dualistischen Anschauungen und denjenigen einer auf dem Boden des Evangeliums stehenden Askese. Schon in der primären Art der Askese, wo es sich noch rein um die Bezähmung der Sinnlichkeit handelt, wird der Sinn dieses asketischen Strebens verschieden aufgefasst. In der platonischen und neuplatonischen oder sagen wir auch (vorsichtig) dualistischen Anschauung wird die primäre Art der Bezähmung der Sinnlichkeit schon zu einer „ersten Stufe", sei es zur Glückseligkeit, oder aber auch zur ersten Stufe überhaupt; besonders aber wird sie als erstes Vorbereitungsmittel zu weiteren Aufstiegen verstanden und gewertet. Platons „Phaidon" sieht die grosse Gefahr für die Seele darin, wenn sie einen engeren Bund mit dem Körper eingehen sollte (11), dass ihr Aufstieg gestört oder bisweilen sogar ganz aufgehalten sein könnte; das Körperartige war doch das die Seele „Niederdrückende" und „Belastende" (30), wieder der Körper selbst ein „Uebel" (11). Solche leibfeindliche Motive treten am unverhülltesten bei Origenes[3]) zu Tage, nämlich, dass Gott von ganzem Herzen von denen geliebt wird, welche aus Verlangen nach ihm ihre Seele nicht nur vom irdischen Leib, sondern auch von jedem Leib losreissen. Und doch hat derselbe Origines[4]) der pythagoräischen Enthaltsam-

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1909/10. I. S. 824.

[2]) A. Messer, Gesch. d. Philosophie, Altertum und Mittelalter, 1924. A. 7. S. 96.

[3]) Exhort. ad martyr. III.

[4]) contra Celsum. Lib. V, 49.

keitsweise entgegenhalten können, dass die Christen nicht um irgendwelcher Fabeln willen ihren Leib quälen und knechten, sondern um (im paulinischen Sinne) das sündige Handeln in uns zu töten. Die platonische Anschauung geht hier dahin, durch Askese der Seele direkt zum Aufstieg in die höheren Welten zu verhelfen. Denn in der Enthaltsamkeit wird sie erst fähig, ihre weiteren Aufstiegsübungen vorzunehmen. Nach biblischer Anschauung hat die Askese ihre deutlichen Grenzen. Sie kann nicht ins Unendliche gesteigert werden. Wo eine Uebertreibung derselben geschieht, da verfehlt sie ihre Hauptaufgabe: den Menschen im Dienst für das Reich Gottes tüchtig zu machen. Eine auf dem Grund des Evangeliums beruhende Askese kann als Mittel nur bis zu einem bestimmten Punkt geübt werden. Sie hat ihren Platz in dem neutestamentlichen „Wachet! Ringet, schauet auf das Ziel!" Bei dem „Stehet im Glauben, bleibet in der Liebe" wird sie von den anderen geistigen Tätigkeiten abgelöst. In der platonischen Anschauungswelt ist die Askese auch ein Mittel. Aber als direktes Mittel ist sie auch auf den höchsten Stufen des Aufstiegs der Seele zu den höheren Welten noch nötig und erforderlich. Daher kann die Askese in der Mystik eine so grosse Rolle spielen. Denn eine radikale Askese führt umso leichter zur Ekstase und zur mystischen Schau. Die Mehrzahl der mittelalterlichen Mystiker und Stigmatisierten sind durchaus strenge Asketen gewesen.

Auch im hellenistischen Synkretismus hat die Askese in den dualistischen Systemen nicht ein und dieselbe Bedeutung. Man kann ihre feine Art im platonischen Idealismus klar von einer massiveren Art der Askese im Manichäismus unterscheiden. Doch allen diesen synkretistischen Strömungen ist meist eine starke religiös-subjektive Impulsivität gemeinsam, eben weil ein objektiver Erlöser und die Erkenntnis einer objektiven Erlösung fehlt. Im Platonismus und in der Gnosis liegt die Erlösungsmöglichkeit mehr oder weniger in dem Bereich des Erkennens, im Neuplatonismus besonders in der starken Sehnsucht der Seele nach Rückkehr. Hier kann die Askese nur vorbereitend wirken. Dagegen im Manichäismus, wo der Mensch im direkten Zusammenhange mit den kosmischen Realitäten steht, wird die Askese gerade zu einem direkten Kampfmittel gegen die Konkretisierung des Bösen, resp. gegen die Leiblichkeit und diese materielle Welt. Solche leibfeindliche Anschauungen, welche dem Geist des Evangeliums fremd waren, haben in den ersten Jahrhunderten auf die frühkatholische Kirche, wenn auch nicht ohne grosse Abwehrkämpfe, so doch gewissermassen indirekt eingewirkt. Den ersten Christen selbst lag es nahe, diese Welt für böse und satanisch zu halten. Ihre Umwelt war noch eine rein heidnische. Ueberall diente man den Götzen. Dem heidnischen Staate selbst galten sie

nicht als Schutzempfohlene, sondern vielmehr als Feinde. In einer solchen Umwelt konnten die Christen nicht anders, als durch höchstmögliche Reduktion ihrer Teilnahme an dem Treiben der Welt durch die Strenge ihrer sittlichen Forderungen sich von der heidnischen Weltordnung trennen. Zudem glaubte man in der ersten Zeit, dass das Ende aller Dinge schon bevorstehe (I. Petr. 4. 7), daher sei die Beschäftigung mit dieser Welt nur eine zwecklose und gefahrvolle Mühe. Gegen die Verdorbenheit der Sittlichkeit konnte das Christentum nichts anderes tun, als das Ideal seiner Sittlichkeit schärfer betonen. Es hat aber wieder gegen die diese Welt ablehnenden gnostischen Tendenzen die Welt als die Schöpfung Gottes verteidigen müssen. Dagegen hat der gnostische Dualismus die Rettung des Geistes von dieser bösen materiellen Welt durch eine rigorose Askese und radikale Flucht aus der Welt gelehrt. So galt die Askese als das beste Mittel für den Aufstieg zu den reineren und höheren Sphären des Geistes. Die Erlösung folgte auf die höchste Erkenntnis, auf die höchste Stufe des Aufstieges zu Gott. Das Neue Testament kennt ebenfalls einen gewissen Dualismus zwischen dem Reich Gottes und dieser Welt, zwischen dem Verderben der Seelen an den Gütern dieser Welt und der Errettung der Seele im Dienst an derselben Welt und im Dienst am Nächsten. Dem christlichen Denken war das Ziel und der Sinn der Askese im Neuen Testament gegeben. Aber zur Radikalisierung und Missdeutung der Askese hat die mündliche Tradition schon sehr grossen Einfluss ausüben können. Schärfere asketische Tendenzen weisen die pseudoepigraphischen Schriften in Menge auf. Schon unter den katholischen Briefen scheint der Judasbrief (Vers 16) in Bezug auf die Murrer, welche gegen das Schicksal murrten, einen Dualismus im Auge zu haben[1]). Doch die Anschauungen des Johannes über diese Welt und das Böse haben einen biblischen, nicht einen gnostisch dualistischen Sinn[2]), wie manche es verstehen wollen. Die Vermutung, dass das Christentum sofort nach eingehender Berührung mit dem heidnischen Synkretismus schon dualistische Tendenzen in Bezug auf die Askese übernommen habe, liegt den Tatsachen ferne; denn diese dualistischen Tendenzen wurden eben noch lange Zeit vom Christentum her bekämpft.

Indem das Christentum die gnostische Lehre verwarf hat es sie mitsamt ihrer Askese verworfen. Vom Ende des 2. Jahrhunderts ab galt jener prinzipielle Dualismus zwischen Gott und Welt mit dem Christentum unvereinbar, „unvereinbar auch jede Askese, die sich auf jenen Dualismus stützt"[3]). Dieser

[1]) Weinel, Bibl. Theologie des N. Test. S. 511.

[2]) Feine, Theologie des N. Test. 1931. A. 5. S. 367.

[3]) s. Anm. 1. S. 34.

vom Christentum abgelehnte Dualismus konnte nun nicht mehr anders als in „subtiler Weise", unter „verschiedenen Masken" versuchen, sich neben der christlichen Botschaft einzuschleichen. Auf die gnostische Welle folgte die montanistische. Hier war man ebenfalls auf eine ausserordentlich strenge Askese bedacht. Doch diese schon als die erste echte Vorläuferin des Mönchtums hinzustellen, ist einfach nicht möglich, da ja der Montanismus an einer nahen Wiederkunft Christi, das Mönchtum aber am „ungestörten Genusse Gottes im Diesseits und der Unsterblichkeit im Jenseits" orientiert waren"[2]. Es ist auch klar, dass das Christentum bei seiner Ausbreitung, nicht auf ein leeres Feld gestossen ist, sondern es hat sich mit gewaltigen Realitäten und geistigen Strömungen auseinandersetzen müssen. Treeltsch sieht das Christentum in der Gesamtschau sozialgeschichtlicher Gebilde mehr als den nötigen, unbedingten Faktor, der die bis dahin ungereiften religiösen Anschauungen der heidnischen Umwelt zur Reife und Vollendung führt. Dabei scheint es mir, dass er in Bezug auf konkretere Fragen wie Askese und dgl. mehr vom Standpunkt der Entwicklung und weniger vom Standpunkt des Evangeliums nach Antwort gerungen hat. Zwar ist es nicht zu leugnen, dass in den ersten Jahrhunderten des Christentums die Menschen in einer grossen Sehnsucht nach der Erlösung gestanden haben, sei es, dass sie infolge einer „nervösen Kulturkrankheit", sei es, dass sie durch „sexuelle Ermüdung" dazu vorbereitet, den Idealen der Virginität und denen des reineren Lebens selbst nachgestrebt haben. Und doch hat das Evangelium allen diesen dualistischen und synkretistischen Tendenzen weder die passendste Form, noch den ersehnten Inhalt gebracht. Denn auch Troeltsch muss zugeben, dass der auf metaphysisch-dualistischen Hintergründen stehende Gnostizismus vom Christentum mit der Entgegensetzung von schöpfungsrealistischer d. h. biblischer Bejahung der Schöpfung bekämpft werden musste[3].

Oft wird die früheste Geschichte des Christentums unter den Gesichtspunkten von Welt und Kirche als entgegengesetzten Tatsachen behandelt. Diese geschichtlichen Anschauungen sind nur eine geringe Skizzierung, nur eine Andeutung der Sachlage, in der die christliche Kirche bewusst oder unbewusst um ihre Weltmission ringen musste. Und doch ist es an der immer weltflüchtiger werdenden Askese zu merken, wie der fremde Einfluss auch hier den ursprünglichen Sinn trübt. Zwar waren die radikalsten Formen einer manichäischen Askese

---

[1]) A. v. Harnach, Das Mönchtum, seine Ideale u. seine Geschichte. A. 8/10. S. 13.

[2]) Harnack, ibd. S. 17.

[3]) Troeltsch, Soziallehren. S. 101.

abgelehnt, aber der ursprüngliche Sinn der Askese hat trotzdem eine Veränderung erlebt. Denn die frühkatholische Kirche war in den Auseinandersetzungen mit den strengeren Richtungen selbst gezwungen, ihre Forderungen zu verschärfen. Paulus hat den Wert der Enthaltungsaskese als eines Ertüchtigungsmittels zur höchsten Dienstbereitschaft nicht verkannt, ebenso wusste er auch die geistige Askese (Phill. 3. 13. 14) zu schätzen. Doch ein Blick in die Werke der Kirchenväter wird uns sofort belehren, dass sie die Askese schon viel massiver verstanden haben. Eine Geringachtung des irdischen Lebens tritts uns in den Schriften der Apologeten und Kirchenväter sehr häufig entgegen. Schon ein Ignatius bat darum (ad. Rom. VI, 2. 3), dass er nicht von den lieben Brüdern gehindert würde, die Welt zu verlassen, um ein Nachahmer der Leiden seines Gottes zu werden. Man lebte in der Vorstellung, dass die Christen in den letzten Zeiten dieser Welt eigentlich vom Herrn selbst unterwiesen werden zur Züchtigung und Verstümmelung der Welt[1]. Doch nirgends tritt der leibfeindliche Dualismus so in den Vorder grund wie bei Clemens Alexandrinus. Seine Auslassung über den vollkommenen γνωστικός, welcher ἐγκρατευόμενος, ὑπομένων, δικαίως βιούς, βασιλεύων τῶν παθῶν[2], schon hier auf Erden im Begriff ist, dem Ebenbild Gottes in der bestmöglichen Nachahmung des Allerhöchsten zu gleichen, weist bereits auf das ausserchristliche Ideal des Weisen hin. Einem Plato weiss er sich zum Dank verpflichtet, dass dieser die Gottähnlichkeit als зὐδαιμονία τέλος [3] gelehrt hat. Durch Erkenntnis und strenge Askese gelangt der vollkommene Gnostiker zur Einheit mit Gott (Strom. IV, 149). Höchstes Ziel der Vollkommenen ist daher die Austilgung der Affekte. Daher gibt es nichts Besseres, als die Fesseln des Leibes möglichst abzustreifen (Strom. VII, 40). Seine Anschauung vom wahren Gnostiker meint er auf Mt. 5, 8 stützen zu müssen. Weil die Gottesschau nur durch die Herzensreinheit möglich ist, daher ist die Niederdrückung der Begierden, die Selbstüberwindung und die Einkehr bei sich selbst die Bedingung der Gottesschau. Wer mit dem Geiste Gottes erfüllt ist, ist so erst recht fähig, in die unsichtbare Welt zu blicken (Strom. VII, 44, 6); und erst als Freund Gottes recht geeignet, den Andern ein Führer und Helfer zu sein. Die Gabe des tieferen Blickes in die unsichtbare Welt besitzt der vollkommene Gnostiker auf Grund seiner Erhabenheit über den Leib, denn er ist gewissermassen ein ἄσαρκος [4]. In den

---

1) Tertullian, de cult fem. II, 9.

2) Strom. Lib. II, c. 19 und 97, 1.

3) Strom. II, 19, 100, 3.

4) Strom. VII, 86, 7 a. a. 0.

Anschauungen des Clemens in Bezug auf die Beschaulichkeit und die Vollkommenheit lassen sich deutlich und unzweifelhaft die Spuren der grossen Linie von Sokrates γνῶθι σεαυτόν, des stoischen Strebens nach ἀπάθεια der platonischen Sehnsucht nach Entfesselung der Seele aus dem Kerker des Körpers, des philonischen Ideals des Weisen bis zu dem christlich angehauchten Ideal des vollkommenen Gnostikers nachweisen. Die griechische Vorstellung von dem Körper als dem Gefängnis der Seele hat dieses Leben oft als ein Verbanntsein in der Fremde empfinden lassen. Auch ein Ambrosius redet in Bezug auf unser Erdendasein nicht anders als dass unserer Seele zu wünschen sei, dass sie von der Kerkergemeinschaft des Leibes losgelöst werde, sodass man daher usum mortis imitantes adlevemus animam nostram ex istius carnis cubili et tamquam de isto exsurgamus sepulcro. Auch bei einem Augustin fehlt die Geringachtung der Leiblichkeit nicht ganz. Trotz seines Geständnisses, dass der Mensch nicht seinen Körper hasse, höchstens die Verderblichkeiten und Widerspenstigkeiten desselben[1]), muss der Christ seine Seele doch mehr lieben als den Leib[2]). In seinen „Confessiones"[3]) ist es das Fleisch, das einen furchtbaren Dualismus in seiner Seele aufstachelt. In seinem grossen Ringen um die letzte Entscheidung glaubte er, dass er vom fleischlichen Willen bis in die Tiefen seiner Seele zerrissen sei. Das führte ihn so weit, dass er sich die Haare ausrupfte und seine Stirne schlug[4]); und doch wurde auch durch solche Kasteiungen der Dualismus seines Willens nicht aufgehoben. Oft haben christliche Asketen und Mönche ihren Körper durch schwere Arbeiten besonders gequält und gepeinigt. Das Körperliche empfand man bisweilen nicht nur als Last und Hemmung des Geistes, nicht nur als ein grosses Hindernis im Streben nach Gottähnlichkeit, sondern auch als etwas, was dem Geiste feindlich gegenübersteht. Die Anschauung des Paulus von der doppelten Kampfstellung des Christen (Eph. 6. 12) haben die Mönche besonders beachtet und immer wieder darauf hingewiesen[5]). Sie sprachen von einem Kampf, welcher nie aufhöre und im Leben des Menschen auch nie aufhören dürfe. Leo der Grosse verbindet den Gedanken dieses fortwährenden Kampfes mit dem Gedanken von der fortwährenden Busse. Denn wenn der innere Mensch auch schon in Christus wiedergeboren und von den Fesseln des Gefangenseins freigeworden ist, hat er doch assiduos cum carne conflic-

---

[1]) de doctr. Christ. Lib. I, c. 24 n. 24

[2]) Bibl. der Kirchenväter, Ausg. IX, S. 5.

[3]) Lib. VIII, 5; X, 23, 33.

[4]) Lib. VIII, 8.

[5]) Origenes, In librum Jesu Nave hom. 11, 4.

tus[1]). Viele Asketen, besonders im 4 u. 5. Jahrhundert haben nicht nur den Körper vernachlässigt, sondern ihn durch Schlaflosigkeit, weite Reisen und schwere Arbeiten beim strengsten Fasten gepeinigt und gequält. Diesbezüglich sind die meisten vitae, die eigentlich solche Leistungen als Grosstaten an ihren Helden rühmen, nahezu überfüllt von Schilderungen der verschiedenartigsten Kasteiungen. Diese leibverneindende Tendenz lässt sich am besten in der Aussage jenes alten Mannes zusammenfassen, der auf die Frage, warum er in seinen Altersgebrechen noch seinen Körper durch Steineschleppen und anstrengendes Höhlenbauen quäle, diese Antwort gab: ἀποκτείνει με, ἀποκτείνω αὐτό [2]). Weil man nun einmal in der Anschauung lebte, dass der Leib das höhere geistige Leben des Menschen hindert und tötet, scheute man sich nicht, das Wertvollere gegenüber dem Minderwertigen auch mit derben und harten Mitteln zu fördern.

Aber auch heute noch entbehrt die katholische Aszese nicht einer strengen disciplina corporalis. Auch in der heutigen katholischen Aszetik wird mortificatio (grundsätzlich als Kreuzesliebe) „das grosse Mittel" und „das Erhabenste am Ziel" der Vollkommenheit selbst genannt[3]). Dass mortificatio ein biblischer Ausdruck wäre, belegt Zimmermann mit folgenden neutestamentlichen Stellen wie Kol. 3, 5 (Tötung der Glieder: Hurerei usw.), Röm. 8, 13 (und dem Fleischleben-Sterben), II. Kor. 4, 10 (das Sterben des Herrn an sich tragen). Die Abtötung ist nicht nur auf dem Reinigungsweg, sondern auf allen Wegen der Vollkommenheit unerlässlich (ibd. S. 167). Die mortificatio, welche unter dem Gesichtspunkt der Selbstüberwindung behandelt wird, soll als positive, d. h. affliktive Art der Abtötung aus Gründen der Selbstüberwindung und der Genugtuung (ibd. S. 169) geschehen. Das Wesen der Kreuzesliebe liegt darin, dass sie nur das Widrige und Schmerzliche liebt und will (ibd. S. 174). Der kräftigste Beweggrund dazu ist der Heiland, denn „man will ihm bei seinem Werke wenigstens in der Anwendung der Erlösungsfrüchte helfen" (ibd. S. 176). Dass es sich hier um Peinigungsaszese handelt, dürfte wohl keinem Zweifel unterliegen, denn zum Schluss der Abhandlung (ibd. S. 178 und 179) wird die Mahnung nahegelegt, die Abtötung auch nicht zu übertreiben. Man kann eine derartige Askese unter den Gesichtspunkt der Peinigungsaskese fassen, sie aber schon eine durchweg dualistische zu nennen, ist einfach nicht möglich, weil die dualistischen Motive fast nie rein in Erscheinung treten. Die katholischen Aszetiker wollen

---

[1]) Serm. 90, 1.

[2]) Historia Lausiaca C. II. n. 2.

[3]) Zimmermann, Aszetik. Freiburg Br. 1932. S. 176.

die Aszese nur als Mittel gegen die Sinnlichkeit und als Mittel im Vollkommenheitsstreben gebraucht wissen. Ferner sollen die Heiligen nicht rein aus sich die Geisselungen angewendet haben, sondern auf Anregung des heiligen Geistes[1]). Auch in den aszetischen Lehrbüchern der Gegenwart[2]) stehen noch folgende Sätze: „dreimal in der Woche und in der Karwoche täglich sollen sie (franzisk. Ordensbrüder) sich geisseln" und an den Gottesohn denkend „einen kleinen Teil seiner Schmerzen mitzuempfinden suchen", weil „das Fleisch gegen den Geist kämpft". Bei den Geisselungen und der affliktiven Selbstüberwindung (mortificatio) tritt keinesfalls das dualistische Motiv eigentlich stark in den Vordergrund, sondern es schleicht sich neben den imitativen, meritorischen und den Motiven der Busse höchstens in verhüllter Form nebenbei ein. Ferner gehört zu den härteren Bussübungen auch das Nachtwachen, „um den Leib der Seele zu unterwerfen", wobei aber unter anderen Schriftstellen auch I. Kor. 16, 13 Γρηγορεῖτε mehr als ein „seid wach in der Nacht" als „seid wach im Glauben" herangezogen wird. Durch Nachtwachen soll das „Fleisch abgetötet, die Laster niedergerungen und die Keuschheit befestigt" werden[3]).

Doch auch die Askese auf dem Boden des Katholizismus besitzt nicht eine gerade geschichtliche Linie, welche ohne Abwandlungen und Unterbrechungen die gegenwärtigen Asketen mit denjenigen der ersten Jahrhunderte direkt verbinden könnte. Denn solange das Christentum überhaupt noch im Kampfe mit dem Heidentum lag, waren auch die Ideale der Askese nicht statutarisch und endgültig festgelegt, sondern sie wurden je nach der nötigen Frontstellung bald schwächer bald stärker betont. Dabei hat die Kirche auch die inzwischen veränderten Formen der Askese mitübernehmen müssen. Im organisierten Mönchtum, z. B. in den Regeln Benedikts weist die Askese der primären Art in ihrem Ueberwuchertsein durch dualistische Tendenzen eine Reduktion auf, wo der Individualcharakter der Askese zu einem sozialen und gemeinnützlichen umgestaltet werden musste, damit dem rein subjektiven Treiben einer dualistischen Askese vorgebeugt würde. Jedoch auch in der Reduzierung Benedikts konnte der evangeliumsgemässe Sinn der Askese nicht ganz zur Geltung kommen, denn auch in der sozial betriebenen Askese galt diese immer nur als das Zeichen der Flucht aus der Welt. Die Reduzierung der Askese durch Benedikt hat zwar der egozentrischen Richtung derselben mehr einen sozialen Sinn gegeben, doch bald darauf

---

[1]) Denderwindeke, Bd. I. Abr. der aszet. Theol. 1930. S. 354.

[2]) ibd. S. 353.

[3]) Denderwindeke, ibd. Bd. I. S. 356 u. 357.

hat die Askese in der Mystik wieder ihren individuellen Charakter zurückzugewinnen versucht, was der letzteren bisweilen auch gelang. Unter diesem Gesichtspunkt wollen wir in der nächsten Abhandlung diese Askese weiter verfolgen.

Es ist aber noch zu erwähnen, dass in der Zeitspanne von Paulus bis Benedikt auch die kirchliche Lehre selbst mehr oder weniger verschiedenen Umwandlungen unterworfen gewesen ist. Wie einerseits der vom Hellenismus übernommene Gedanke der Vergottung die Askese seinerzeit verschärft hat, so hat andererseits Athanasius ὁμοούσιος, der „Garant der Vergottung des Menschen" dem Peinigungscharakter der Askese eine mehr kathartische Richtung gegeben. Doch der biblische (paulinische) Gedanke, dass auch meiner Leiblichkeit das Ziel der Heiligung gesetzt ist, ging immer mehr verloren. Trotzdem das Wort Fleisch geworden ist und dadurch die Richtung des Heilsplanes gegen einen welt-und leibfeindlichen Dualismus gekennzeichnet war, so hat doch wiederum auf dem Boden des Christentums ein leibfeindlicher Dualismus, wenn auch nicht ohne Abwandlungen und Nuancen, bisweilen die Verantwortung des Menschen in Bezug auf seine ihm in der Schöpferordnung gestellten Aufgaben gegenüber der Leiblichkeit abzuschwächen vermocht. Weil man sich fortan nur auf die Rettung der einzelnen Seele beschränkte, ging der Sinn für die volle Dienstbereitschaft am Nächsten, d. h. auch der Sinn für die Errettung und Bewahrung seiner Leiblichkeit verloren. Daher konnte dann auch die im Evangelium betonte Reduktion des Lebenskreises sich durch die Konzentration im Dienste am „Du" nicht mehr recht auswirken. Die Flucht aus der Welt war das beste Zeichen der Heilsversicherung. So haben dann gerade diejenigen, die immerhin fähig gewesen wären, auf diese „böse" Welt einzuwirken, durch ihren Rückzug aus derselben sich selbst die Möglichkeit genommen, durch gottgewollte Wirkung auf die Ordnungen dieser Welt Einfluss zu gewinnen. So wurde nun auch die durch Askese aus dem „Verderben" der Welt gerettete Kraft nicht mehr von einem neuen, festeren Standpunkt aus zur Einwirkung auf dieselbe verwendet, sondern in Selbstzerfleischungen und Selbstkasteiungen verbraucht. Erst im späteren Mittelalter wurde die durch Konzentration gewonnene Kraft auf charitative Wirkungsfelder geleitet. In den ersten Jahrhunderten altkatholischer Askese trieb man die Selbstkasteiungen bis zur Brutalität und einzigartigen Spitzenleistungen. Unter solchen Umständen hätten die verderblichen Selbstreflexionen auf dem Gebiete der Phantasie die „Heiligen" belehren können, dass ihr egozentrisch gerichtetes Selbstbeobachtungs - und Selbstzuchtsystem dem Geist des Evangeliums feindlich ist und nur zur Auflösung des eigenen Charakters führen kann. Die Zerr-

bilder vieler Asketen zeugen davon, dass es auch eine furchtbare Übertreibung auf dem Gebieten der religiösen Gefühle und der religiösen Phantasie geben kann. In diesem Zusammenhange bringen wir ein vieldeutiges Zitat aus Neumayr[1]): „das ist die Arbeit der ganzen Aszese am Anfang, in der Mitte, am Ende: die Phantasie in Ordnung bringen". Was für eine verhängnisvolle Rolle die Phantasie auf dem Gebiete der Askese überhaupt spielt, zeigen uns in erstaunenswerter Übereinstimmung die Lebensbeschreibungen aus der Mönchsliteratur der ersten Jahrhunderte. Ebenfalls an diesem Tatbestande wird es klar, dass es auch eine religiöse Einbildung gibt, und zwar eine solche, welche sich in ihrem Selbstpeinigungseifer gegen das Gebot des Schöpfers richten kann. So ging in dieser duolistischen Einstellung der Askese ihr primärer übungsgebundener Charakter der Übung zur Tüchtigkeit und Dienstbereitschaft bisweilen verloren und hatte sich oft mit überwiegend negativen Vorzeichen einer überaus peinlichen Selbstbeobachtung und martervollen Selbstpeinigung zugewandt. Der unter Kasteiungen abgeplagte Leib war doch nicht der Sinnlichkeit ganz entbunden und war in seiner Sinnengebundenheit und Gebrechlichkeit zum Protest gegen die Schöpferordnung Gottes geworden. Und nicht nur in der ersten Zeitperiode der christlichen Kirche hat ein so rigoroser Dualismus das Antlitz des Christentums entstellt, sondern zu allen Zeiten musste sich das Christentum gegen die feinen und groben Arten des Dualismus zur Wehr setzen. Jedoch das Verhängnisvolle für das Verständnis des Menschen lag darin, dass der rigoroseste Dualismus in der Askese sich oft lange der religiösen Anerkennung von seiten der Kirche erfreuen durfte und daher bis über die Zeiten der Reformation hinaus das Verständnis des Menschen in seiner gottgewollten Leiblichkeit entstellen konnte.

Wie stimmen aber diese dualistischen Auffassungen über den Menschen in ihrer Geringschätzung, ihrer Verneinung des Leiblichen mit dem Evangelium überein? Wenn das Evangelium den Menschen aus seiner Selbstversklavung und Egozentrizität freimacht, so hat diese Befreiung den Sinn des freudigen und selbstlosen Dienstes am „Du". Kann ich nun aber wirklich meinem Nächsten besser dienen, nachdem ich meinen Leib nach radikal dualistischer Einstellung den strengsten Kasteiungen unterworfen habe? Da doch der durstende und hungernde Bruder auch meiner Hände Hilfe bedarf, so kann meine Hilfe ihm nur in meiner leibgeistigen Ganzheit zu teil werden. Meine Kasteiungen und selbstquälerischen „Übungen" könnten in den Höchstspannungen meines Dienstes am „Du" meine

[1]) s. Zimmermann, Aszetik S. 504.

Kräfte enorm in Anspruch nehmen und zur Ruinierung derselben führen. Sollte ich in solchen Fällen den Dienst am „Du" und die Einwirkung auf diese Welt als „gottgewollt" unter Preisgabe der rigorosen Askese weiterzuführen glauben, so hätte ich doch schon den Beweis erbracht, dass eine solche leibquälerische Askese nicht der Weg zur Höchsteinsetzung meiner Kräfte zu gottgewolltem Wirken gewesen ist. Müsste ich aber in der gottgewollten Dienstbereitschaft, in der höchsten Selbsthingabe für die höchsten Zwecke meiner Kräfte Maximum zur Verfügung stellen, so könnte ich durch den grössten Kraftaufwand in der Askese nur mein Minimum hergeben. Hier wird schon ein doppelter Missbrauch mit der Askese getrieben: Die natürliche Bezähmung der Sinnlichkeit in Form von Enthaltungsaskese ist schon zu einem „Rasen gegen das Fleisch" geworden. Und zweitens ist in dieser dualistischen Beurteilung des Menschen die durch Bezähmung der Sinnlichkeit gewonnene Kraft weder richtig zur indirekten Förderung der geistigen Askese, noch zur Einwirkung auf diese Welt und zum Dienst am „Du" verwendet worden. Doch weil im katholischen Vollkommenheitsstreben neben diesen leibfeindlichen Tendenzen, welche am stärksten bis Benedikt und nach ihm später in der mittelalterlichen Mystik und bisweilen auch heute noch hervortreten, noch viele andere Tendenzen sich in den Vordergrund drängen, so übersieht man oft den Schaden und den bibelfeindlichen Sinn dieser dualistischen Tendenzen. Und das umso mehr, als diese leibfeindlichen und dualistischen Tendenzen am häufigsten im religiösen Gewande neben den anderen religiösen Motiven sich mit einschleichen. Indem diese dualistischen Motive in das Gebiet der Askese eindringen und den Sinn derselben verändern, wirken sie ebenfalls als fremde Elemente auch auf den anderen religiösen Gebieten, welche mit der Askese in Verbindung stehen. Solche leibfeindliche Tendenzen sind zwar auch in den neuesten katholischen Lehrbüchern der Aszetik noch zu finden. Doch dem gegenüber wird, vom Ordensleben abgesehen, das biblisch begründete Recht der Leiblichkeit stetsfort anerkannt. Besonders ist Letzteres in den neuesten pädagogischen Schriften (Fr. W. Foerster, Kaesen, S. J., Linus Bopp, Guardini u. a.) zu finden.

Die Askese im Dienste der Imitatio.

Die dualistischen Momente, welche unverhüllt oder verhüllt bisweilen in der Askese sich bemerkbar machen, können den Schein erwecken, als ob Alles, was mit der Askese zusammenhängt, schon dem Geist des Evangeliums fremd und feindlich sei. Doch die verschiedensten Versuche der christlichen Asketengenerationen sowie der katholischen Mönche, die Steilwand des Evangeliums direkt zu erklimmen, zeugen von dem Ernst, mit welchem die Forderungen Jesu jeweilen aufgenommen worden sind. Jesus hat seine Jünger zur Nachfolge, zur Arbeits - und Liebesgemeinschaft berufen. Auf die Aufforderung Jesu verliessen die Jünger Alles (Mt. 4, 19. 21; Mt. 9, 9), denn Jesus stellte das als Bedingung seiner Jüngerschaft (Mt. 19, 21). Weil in der Nachfolge Jesu der Anspruch auf die höchste Krafteinsetzung im Dienste des Reiches Gottes geltend gemacht wurde, galt diese strenge Forderung als das „Menschenunmögliche" (Mt. 19, 26), eben weil sie in ihrem vollen Ernst erst durch den Beistand Gottes vom Menschen verwirklicht werden kann. Dieser gewaltige Anspruch Jesu nahm die Jünger ganz für seinen Dienst in Beschlag, eben weil ihnen nichts Wertvolleres im Leben bleiben durfte als der Beruf der Nachfolge. Nur ihnen ging der ganze Ernst der Nachfolge Jesu auf, dass nur derjenige dazu bereit ist, der sein Kreuz auf sich nimmt, ja der selbst bereit ist, „auch den Tod in schmählichster Form in dieser Nachfolge zu erdulden".

Die Nachfolgemöglichkeit, das am Reiche Mitwirken - dürfen schliesst unsere Unvollkommenheit nicht aus. Es ist auch in der Jüngerschaft Jesu möglich, dass der eine zum Fels, der andere zur Spreu des Verderbens werden kann. Weiter hat Jesu nicht nur vom Lohn und Ziel der Nachfolge, sondern auch vom Wirken im Stande der Nachfolge (Mt. 10; Lk. 5, 10) selbst gesprochen. Seine Jünger haben in der Nachfolge die Botschaft vom Reiche zu verkündigen. Ihr Bussruf zielt nicht dahin, die Menschen zur Flucht aus dieser Welt zu bewegen, sondern dieselben nach geschehener Sinnesänderung zur Rettung der Welt anzuleiten. Das zeigen auch Martha, Maria, Zachäus, Lazarus u. a., welche auch trotz ihres Verbleibens in ihrem Berufskreise für die Schafe galten, welche der Stimme des

Hirten folgen, da sie doch auch Jesu Nachfolger waren. Die Schar der Apostel folgte Jesu in andersartiger Weise nach als die Anderen, eben weil ihr Apostelamt einzigartig mit der Person Jesu verbunden war. Die Apostel verliessen ihr Eigentum und ihre Familie nicht, um Jesu irdisches oder auch sittliches Leben nachzuahmen oder auch nur, um im buchstäblichen Sinne mit Jesu durch die Lande zu wandern. Ihre Berufung war eben im Heilsplane Gottes durch die Offenbarung Jesu Christi bedingt. Sie waren als ἀπόστολοι beauftragt, die Botschaft vom Reiche Gottes zu verkündigen. Das war der Sinn ihrer einzigartigen und ausschliesslichen Apostelberufung. Während Jesu Erdenleben hatten sie nicht die Aufgabe gehabt, das Leben dieses Jesus nachzuahmen, sondern im Auftrage Jesu die Botschaft vom Reiche Gottes und das Evangelium von der Sünderliebe Gottes zu verkündigen. Nach der Erhöhung des Herrn haben sie den Glauben an ihn in den Mittelpunkt ihrer Botschaft gestellt. Sie konnten daher auch nicht mehr Jesus als Objekt der sittlichen oder auch rein äusseren Nachahmung hinstellen, da er bereits nach seiner Erhöhung nicht mehr von seiner Gottheit zu trennen war. Die ursprüngliche Heilsbotschaft im Munde der Apostel überhaupt war nicht die der blossen Nachfolge, sondern die des Glaubens an Jesus. Auch Paulus hat I; Kor. 11, 1 uns nicht das menschliche Leben Jesu zur Nachahmung empfohlen, sondern Jesu Gesinnung im Sinne von Röm. 15, 2 f. als Vorbild für uns bezeichnet. Ihm schwebte das Ideal der lebendigen Liebesgemeinschaft vor, welche gleich dem Leibe Christi in der Ausprägung der Gesinnung Jesu ihre Verwirklichung finden sollte. Besonders deutlich bringt I; Petr. 2, 21 - 24 uns Christi unschuldiges und geduldiges Leiden als Vorbild und Muster in unserem Leiden nahe. Auch in der Nachfolge Jesu ist noch keine empirische Vollkommenheit im irdischen Leben erreichbar, denn auch der Apostel, der sich rühmen konnte, von Christus ergriffen zu sein (Phil. 3, 12), bekannte von sich: οὐχ ὅτι ἤδη τετε λείωμαι sondern er stehe noch im Streben nach dem Ziele. Wie nahe aber lag doch der Gedanke der Nachfolge in Bezug auf die Martyrien! Wer sein Leben hinzugeben bereit war, wie nahe musste ihm die Reflexion über den geschichtlichen Jesus und eine Eigenbeziehung auf ihn liegen! Glaubte doch der Märtyrer um seiner Fesseln willen seiner Vollendung in Jesus Christus[1] entgegenharren zu müssen. Waren doch alle grausamsten Martyrien ein Durchbruch zu dem μὸνον ἵνα Ἰησοῦ ὀχστοῦ ἐπιτύχω [2]). In diesem heiligen Kampfe hatte man

---

[1]) Ignat. Epist. ad Ephes. C. III, u. 1.

[2]) Ignat. Epist. ad. Rom. V, 2.

doch nichts anderes als den Meister selbst zum Vorbild[1]). Clemens und Origenes unterschieden bereits zwischen dem öffentlichen und dem verborgenen Martyrium. Für Origines galt das christliche Leben in der Armut gleich dem Martyrium (vgl. exhort. ad martyr. 15). Bis in die Zeiten Cyprians hinauf war das Martyrium der beste Weg der Vollkommenheit[2]). Und Gregor der Grosse betont, dass die Märtyrer nicht zu beneiden seien, denn noch gegenwärtig Ungerechtigkeiten erdulden laufe auf dasselbe hinaus wie das Martyrium erleiden[3]). In diesem Sachzusammenhang ist das eine Moment hervorzuheben, dass, solange die Martyrien bestanden, die christliche Vorstellung von der Vollkommenheit und der wahren Jesus - Nachfolge in ihnen ihre Zusammenfassung und ihren Höhepunkt gesehen hat. Aber dabei ist noch nicht gesagt, dass die christliche Askese und der Nachfolgegedanke im Leben des Christen bis dahin völlig ausgeschlossen gewesen sind; doch nahmen sie neben dem Märtyrertum eine untergeordnete Stelle ein. Beim Martyrium aber lag das Moment der Nachahmung Jesu näher als etwa das Moment der sittlichen Nachfolge Jesu. Denn nichts hat die Märtyrer in ihrem Leiden so bestärkt, als dass sie um Christi willen eben ihrem Herrn nachahmen durften[4]). Ignatius' Ausspruch: concedite mihi imitatorem esse passionis Dei mei[5]) weist auf ein Ideal des Märtyrers hin, das auch alle grausamsten Peinigungen bei weitem überwog. Um hier schon ein wenig vorzugreifen, fragt man sich an dieser Stelle, warum denn logischerweise mit dem Verschwinden der Martyrien nicht auch zugleich der Gedanke der Nachahmung Christi fallen gelassen ist. Oder lebte etwa in der christlichen Anschauung in Bezug auf das Vollkommenheitsstreben und die Askese neben dem mehr evangeliumsgemässen Gedanken von der sittlichen Nachfolge Jesu schon gleichzeitig der Gedanke der Nachahmung Christi auf? Oder wurde etwa vom apostolischen Zeitalter an der Nachfolgegedanke von dem Nachahmungsgedanken immer mehr zurückgedrängt? In der altchristlichen Literatur findet der Nachahmungsgedanke ebenso viel Anwen-

---

[1]) Cypr. Epist. 58, 3. ...in ipsa militia primus ambulaverit Dominus, humilitatis et tolerantiae et passionis magister; ut quod fieri docuit prior faceret... prior pro nobis ipse pateretur.

[2]) Cyprian, Epist. VI, 1. O beatam carcerem, qui hominis mittit ad caelum!

[3]) Hom. in Evang. 32, 5.

[4]) Ignat. Epist. ad Ephes. X, 3. ....imitatores antem Domini studeamus esse.

[5]) Epist. ad Rom. VI, 3.

Anm. Aus technischen Gründen werden die Textanführungen öfters lateinisch anstatt griechisch angeführt werden müssen.

dung wie der Gedanke, dass Christus unser sittliches Vorbild in Allem sei. Sowohl für die eine wie für die andere Anschauung lassen sich zahlreiche geschichtliche Belege finden. Sollten wir daher nicht besser das ganze asketische Bestreben als auch die Gedanken von der Nachfolge und von der Nachahmung Christi in dem katholischen Vollkommenheitsbegriff zu fassen versuchen? Denn sobald wir im Klaren sind, was die ersten Christengenerationen von einem Vollkommenen verlangten, können wir schon näher auf die Frage eingehen, was denn überhaupt von einem solchen „Vollkommenen" gefordert wurde und auf welche Weise dieser dem vorgesetzten Ziele zustrebte. Doch eine besondere Vorsicht in Bezug auf das Verständnis der Vollkommenheit ist zu beachten, denn schon das eine Wort imitatio gilt oft in der altkirchlichen Literatur sowohl für die Nachfolge als auch für die Nachahmung Christi. Worte wie sequela und sequi werden in der altkirchlichen Literatur in dieser Hinsicht seltener gebraucht als imitatio - imitari. Daher müssen wir in der Frage nach der Weise des Vollkommenheitsstrebens möglichst genau auf den Inhalt und den Sinn der in Frage kommenden Stellen achten.

Warum handelte es sich in dem Streben nach der Vollkommenheit überhaupt? Die Didache[1]) spricht bereits vom Vollkommenen als demjenigen, „der das ganze Joch des Herrn" zu tragen vermag. Bald aber galt der Märtyrer, der für seinen Herrn den Tod erlitt, für den Vollkommenen. Clemens prägte den Begriff vom vollkommenen Gnostiker, welcher analog dem antiken Weisen nun der einsamen Anschauung Gottes lebte und Gott nachzuahmen suchte. Ambrosius nennt vollkommen eine solche Seele, welche sich vom irdischen Wesen (materia) abwendet, d. h. nicht diese Erde einfach flieht, sondern die göttlichen Dinge den irdischen vorzieht, Gerechtigkeit hält und die Laster meidet[2]). Für Augustin bedeutet die Vollkommenheit das Leben aus dem Glauben, der Liebe und der Hoffnung[3]). An anderer Stelle nennt er Christus unsere Vollkommenheit, doch (serm. 142, 8 f.) betont er, dass unsere Vollkommenheit in der vollkommenen Nachfolge Christi oder in der Nachahmung bestehe. Spätere katholische Mystiker und Aszeten haben als Mass der Vollkommenheit die Nachahmung des Lebens und des Leidens Christi gesetzt[4]) Wir glauben hier in diesem Zusammenhange nicht weitere Stellen anführen zu müssen, sondern nach den

---

[1]) VI, 2.

[2]) de Isac et anima, C. III, n. 6.

[3]) serm. 170, VIII, 8.

[4]) s. auch Zimmermann, S. J., Aszetik, S. 34.

Wegen und Arten derselben zu fragen. Doch fasst die neuere katholische Aszetik die Lehre und die Nachahmung des Lebens Christi in der Nachfolge Christi zusammen und diese bedeutet eben die Vollkommenheit[1]). Wir könnten schon an dieser Stelle die Nachahmung Christi, wie sie von den christlichen Asketen und Mönchen als wesentliches Teil der christlichen Vollkommenheit (nach katholischer Auffassung!) bisweilen geübt wurde, in Angriff nehmen, wenn nicht der Begriff ςέοετιγ als ein christlicher oft in Frage gestellt worden wäre[2]). In den meisten von Rufinus und Pylladius gezeichneten christlichen mönchischen Idealbildern haben Reitzenstein, Geffken u. a. in Bezug auf die Begriffe τέλειος' πλευματικός, μάρτυς u. a. ähnliche oder wenigstens nah verwandte oder sogar dieselben Vorstellungen wiedererkannt, welche nun im Christentum im Gange waren, früher aber in der vorchristlichen Antike und in der zeitgenössischen heidnischen Umwelt (Mysterienvorstellungen!) gebraucht waren. Schon das eine Wort μάρτυς hat zu breiten Auseinandersetzungen zwischen Reitzenstein, Corssen einerseits und K. Holl andererseits geführt. Zweifellos lassen sich Parallelen zwischen dem Verhalten des christlichen und dem des heidnisch - antiken Philosophen - Märtyrers aufweisen, und das besonders nach der Methode, wie sie Reitzenstein zur Anwendungt bringt. Wir haben schon an Ignatius und Cyprian nachgewiesen, dass in der frühchristlichen Anschauung eben die Vorstellung herrschte, dass die Märtyrer in ihrem Leiden und Tod gleichsam Christus nachahmen dürfen, was wohl beim antiken μάρτυς nicht in Frage kommen konnte. Und das pythagori äsche ἀκολουθεῖν τῶ θεῶ dürfte hier wohl nicht in Frage kommen. Hier sieht man gerade, wie trotz der philologischen Uebereinstimmung zwischen einem solchen Motiv und dem Motiv der Nachfolge im Evangelium ein unüberbrückbarer Gegensatz bestehen bleibt.

Dieses einzelne Wort (μάρτυς) hat aber in den verschiedenen philosophischen Systemen der Antike je nach den verschiedenen Epochen auch einen anderen Sinn gehabt. Dadurch wird auch auf rein philologischer Grundlage die endgültige Sinndeutung dieses Wortes schon erheblich erschwert.

So schwierig es auch ist, das Wort τέλειος seiner genauen ursprünglichen, sei es seiner heidnisch - philosophischen, sei es seiner christlichen Eigenart nach zu bestimmen, so ist doch der verschiedene Sinn dieses Wortes nur nach dem verschiedenen Inhalt hin deutbar. Welchen Sinn dieses Wort

---

1) Zimmermann ibd. S. 33 und 34.

2) Reitzenstein, Histor. monach. 1 ausiaca 1916, S. 114.

in der philosophischen Umwelt in der Zeit des grossen Synkretismus gehabt hat, ist heute an Hand der Literaturbruchstücke verhältnismässig leichter deutbar, als etwa in der verworrenen Sprache der antiken Mysterien. Der antike τέλειος war ein solcher nur vorwiegend auf Grund seiner pneumatischen Begabung, denn hier knüpften sich Mysterienvorstellungen von den „Wiederauferstandenen", den „Gottmenschen" u. dgl. an[1]. In den Anschauungen des Clemens Alexandrinus und zum Teil auch des Origines lebt zwar die Vorstellung, dass die Vollkommenheit beim γνωστικός mehr in der wahren γνῶσις als in seinen asketischen und sittlichen Leistungen wurzelt. Es ist klar, dass wir hier gewissermassen mit einem fremden Einfluss zu rechnen haben. Aber es ist auch zu beachten, dass die Motive der weltabgewandten Beschaulichkeit und die der Gottähnlichkeit resp. die Vorstellung von der Vergottung des Menschen zum allergrössten Teil das orientalische Mönchtum haben beeinflussen können. Im abendländischen Mönchtum wurden von einem Vollkommenen nicht geringe sittliche und gar bald auch verdienstliche Leistungen gefordert. Das orientalische Mönchtum aber suchte die Vollkommenheit mehr in beschaulichem Leben und im Streben nach Gottähnlichkeit zu erreichen.

Was haben uns aber die weiteren vorgeblich aus dem Sprachgebrauch der Antike entlehnten asketischen Termini noch Weiteres zu sagen? Denn auch die Termini der Unterweisung in der christlichen Askese, wie κατηχεισθαι und μυσταγωγεισθαι [2]) dürften trotz der verblüffenden Aehnlichkeit mit den Termini der antiken Mysterienvorstellungen nicht einfach als reiner Einfluss dieser rein magisch gedachten Grundvorstellungen zu deuten sein. Hier hat K. Holl in seiner Besprechung der vita Antonii[3]) bereits die Erklärung dieser nicht leicht deutbaren Worte recht fruchtbar in Angriff genommen. Warum sollte man denn nicht auch bei den christlichen Anfängern des Mönchtums eine besondere Disziplin und eine Art von Stufen weiterer Einführung anerkennen? Die vita Antonii bringt uns in dieser Hinsicht ein anschauliches Bild. Antonius flieht in die Wüste. Dort will er sich dem Streben nach Vollkommenheit hingeben. Doch wie fängt er es an? Erst geht er bei den älteren Asketen in die Schule, um von ihnen gewisse Tugenden und Uebungen zu erlennen. Alle jene schauderhaften und legendarischen klingenden Versuchungen führten Antonius dazu, dass er nach diesen

---

[1]) Reitzenstein, S. 93 f. f. Historia monachor. 1916.

[2]) s. Reitzenstein, Histor. monach. S. 107.

[3]) K. Holl, Buch Symeon s. D. Enth. im griech. Möncht. 1898, S. 141 u. 142.

grossen Kämpfen und Siegen bereits ein „Unterrichteter" u. „Eingeweihter" d. h. als ein „innerlich fertig" Gewordener erst recht zu einem weiteren und wertvollen Wirken befähigt worden ist. Nun ist Antonios zu einer inneren Konzentration gelangt und mit Kraft ausgerüstet. Nun kann Antonios auch den Anderen helfen: er heilt Kranke, tröstet die Angefochtenen, übt auf die anderen grossen Einfluss aus. Es ist hier zwar etwas Paradoxes, wie K. Holl es nennt, dass derselbe Antonios, welcher sich immer mehr von der Welt zurückzieht, eigentlich seine Wirkungskraft immer im Steigen sieht. In der vita Antonii fehlen auch nicht bestimmte Anschauungen über den Sinn der Nachfolge Jesu. Denn nach ihr handelt es sich in der Nachfolge Christi nicht nur um ein blosses Verlassen der irdischen Güter, sondern auch um die innere Freiheit und Reinheit, um das Gewinnen der ἀρετὴ und um Ueberwindung der πάθη. K. Holl sieht in dem Ideal des Mönchtums nach der vita keine Häufungen der vorher vorhandenen asketischen Motive. Die vita zeigt, dass ihrem Ideal nicht durch „eine Reihe von Tugenden und Kraftleistungen" entsprochen wird, sondern erst durch die „Reinheit des Herzens, durch die Heiligung der ganzen Persönlichkeit"[1]. Hier ist die Askese kein Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, denn sie dient dazu, „den Menschen frei zu machen". Da nun nach der vita Antonii der Mönch nichts anderes als nur ein wahrer Jünger Christi sein wollte, hat hier im Orient die Anschauung vom Verdienst und von der Genugtuung nicht so zur Geltung kommen können wie in der abendländischen Kirche. Die vita Antonii schrieb dem Asketen auf Grund seiner Charismen und seiner Erfahrungen in den Versuchungskämpfen auch eine besondere seelsorgerliche Tätigkeit zu. Schon aus diesem Grunde war ihm eine innere Sammlung und Geisteskonzentration eine Notwendigkeit. Hier hatte das Eremitenleben besondere Vorzüge. Doch andererseits entfernte es ihn von seiner seelsorgerlichen Tätigkeit. Ein Basileios setzte hier mit seiner Kritik ein. Die allererste Pflicht des Mönches sollte seiner Anschauung nach die Erfüllung der beiden Hauptgebote sein. Zwar sei für ihn um der Erfüllung des ersten Hauptgebotes willen ein Rückzug aus dem Treiben dieser Welt erforderlich, doch weil es ihm auch um die Heiligung der ganzen Persönlichkeit und ebenfalls um die Erfüllung des zweiten Hauptgebotes geht, so muss er nach Ablehnung des anachoretischen Mönchsideals das könobitische Ideal vorschlagen. Denn die Anachoreten können schwerlich das zweite Hauptgebot erfüllen. Daher sieht Basileios die Verwirklichung des zweiten Hauptgebotes am besten

---

[1]) K. Holl, ibd. S. 146.

in der Gemeinschaft der Gleichgesinnten. Eben weil die mönchischen Anschauungen sich nicht über die Sündhaftigkeit dieser Welt hinwegsetzen konnten, lehnten sie vorzugsweise den Dienst an dieser Welt ab. Zwar sah auch Basileios, dass der Mönch ir seiner Abgeschlossenheit aus Mangel an der Kritik eigener Mängel an Selbstverkümmerung litt, doch konnte er für den Mönch keine besonderen Pflichten im Dienste an dieser Welt finden. Es ist darum auch die grosse Tragik des Mönchtums, dass es unter der Nachfolge Jesu bisweilen die völlige Abkehr von dieser Welt verstanden hat. Was in der vita Antonii gleich instinktartig zu einem bestimmten Ziel hin zu deuten scheint, nämlich: erst durch Konzentration für eine umso fruchtbarere Wirkung sich vorzubereiten, ist kaum bemerkt, ja fast ganz übersehen worden.

So hat man denn bisweilen das Könobion als die Elementarschule und das Anachoretenleben als die Stufe der Vollkommenheit aufgefast. Zöckler weiss von einer eigenartigen Völkerwanderung zu reden, welche darin bestand, dass viele Mönche in den ersten Zeiten das Könobion oft der Wüste und auch umgekehrt vorgezogen haben. Gewöhnlich aber haben diejenigen, welche sich zur Nachfolge entschlossen hatten, nach Aufgabe ihres irdischen Berufes und der irdischen Güter erst eine Zeitlang immer bei den erfahrenen Asketen sich in der Bekämpfung der πάϑη unterweisen lassen. Und erst danach haben gewöhnlich die Asketen, sei aus individuellen Beweggründen, sei es mit dem Wunsch, durch strengere körperliche Askese die ἀπάϑεια zu erlangen oder um durch gesteigerte geistige Uebung sowohl das Streben nach höherer Vollkommenheit als auch die γνῶσις zu fördern, die Abgeschiedenheit aufgesucht. Bald glaubte man daher, nur die Anachoreten für die wahren Nachfolger Christi und der Apostel halten zu müssen. Die Askese steigerte man oft, um die wahre ἀπάϑεια zu erlangen. Erst mit dieser Ausrüstung hoffte man auf die Möglichkeit, die Gottähnlichkeit zu erlangen[1]). Die Bedingung für die wahre γνῶσις waren Bekämpfung der Leidenschaften und Demut[2]).Die strengen Asketen und Anachoreten suchte man nachzuahmen, weil man nicht im geringsten zweifelte, dass gerade diese die wahren Nachfolger der Apostel seien. Man hat es als besondere Gnade von Gott angesehen, die Heiligen nachahmen zu dürfen[3]). Jedoch hat dieses Motiv sehr viel zur äusseren Nachahmung Christi beitragen müssen. Hatte man mit den Heiligen den Anfang gemacht,

---

[1]) Clemens, Strom. IV, 138, 1.

[2]) Hesychus saec. V. de temper. et virtute I, 67.

[3]) vgl. Ambrosius, Apol. proph. David. C. II, u. 7.

so suchte man in den Steigerungen auch das höchste Ziel selbst zu erreichen. Es hat fast nie ganz an äusseren Nachahmungen der Heiligen und Christi selbst gefehlt. Von dem strengen Verfahren gegen sich selbst sah man umso weniger ab, je mehr man glaubte, in der Strenge gegen sich selbst gerade die Echtheit der Nachahmung bewiesen zu haben. Denn in der primären Art der Askese sieht man sich bei der Regung der Sinnlichkeit gezwungen, dieselbe einzudämmen oder die Askese zu steigern. Hier spielt die Askese etwa die Rolle eines natürlichen Regulators. Aber in der Nachahmung handelt es sich darum, dass man bewusst und absichtlich auf die vorgestellten Ziele hin sich dressiert. In der primären Art handelt es sich mehr um die Förderung eigener Individualität. In der Nachahmung dagegen macht sich mehr die, die Individualitäten unifizierende Tendenz bemerkbar. Die katholische Kirche rühmt die Mannigfaltigkeit ihrer Frömmigkeitstypen und betont gegenüber allen verschiedenen Individualitäten, bereits genügen Nachahmungsvorbilder zu haben. Doch wie leicht können hier Individualitäten um ihr Höchstes kommen! Natürlich ist auch auf das individuelle Moment in der Askese zu achten. Gerade sie kann wieder die Individualität am besten fördern, d. h. in idealer Hinsicht.

Schon in den ersten Anfängen der Kirche lag den Strengeren der Gedanke an die Flucht aus der Welt nahe. Denn als die Kirche den breiten Weg der Weltmission einschlagen musste, konnten die empfindlichsten Gewissen mit ihr nicht mehr Schritt halten, und das umso mehr, als sie auf den geschichtlichen Anfang der Kirche rückblickend die armen Gestatten Christi und der Apostel erschauten. Es finden sich doch immer wieder Seelen, welche ohne stille Einkehr und ohne geistige Konzentration ihr urreligiöses Bedürfnis nicht befriedigen können. Solchen „Stillen“ gab auch die Anschauung vom leidenden Herrn Anlass genug, darüber wenigestens in stiller Meditation nachzudenken. Schon die ersten Versuche und Schritte zu dieser Verwirklichung blieben nicht ohne Fehlgänge und Uebertreibungen. Auf die Kirche selbst drängten immer radikalere Forderungen von Enthaltsamkeit und Zucht ein. Die ersten Bewegungen in der Frühkirche „um der Strenge willen“ hatten den Geistlichen genügend Gewissensqualen und Sorgen bereitet. Gerade die Geistlichen sahen bald ein, dass sie gegenüber den Asketen und den späteren Mönchen eigentlich im Nachteil sind. Da aber die Kirche von anderen häretischen, im Grunde genommen strengen, Strömungen bedrängt wurde, liess sie von den „ihrigen Strengen“ nicht los. Dann aber hat die gemeinsame Not sowohl die Kirche als auch die Asketen zueinander geführt, besonders war es der Fall in den Zeiten der grossen Verfolgungen. Harnack

findet das Ideal damaligen christlichen Lebens in der besonderen Sterbensübung, wobei man durch Kasteiung des Leibes zur Schauung Gottes zu gelangen glaubte. Man suchte eben damals wie auch heute noch in der katholischen Aszese im Streben nach der Vollkommenheit, in der Befolgung der Gebote und der evangelischen Räte sich Christo, den Aposteln und Märtyrern anzuähneln. Es ist leicht, die strengen asketischen und mönchischen Motive rein aus fremden Einflüssen zu erklären, doch dabei vergisst man leicht, dass der Gedanke der Nachfolge den meisten christlichen Asketen von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Das Ideal des stoischen und griechischen Weisen grenzte zwar bisweilen an das des christlichen Asketen. Doch wer in der Anschauung Christi lebte, der trachtete danach, was ihm doch am nächsten lag, das sittliche und irdische Leben des Menschen Jesus nachzuahmen. So war den einen Christus das wahre Vorbild[1]), den anderen der rechte Lehrer der Tugend[2]). Einem Basileios war jede Handlung und jedes Wort unseres Erlösers Jesu Christi Regel und Norm aller unserer Frömmigkeit und Tugend. Kurz, an Christus suchte jeder nach der Vollkommenheit Strebende das, was ihm gerade am nächsten lag: so war dann dem einen die rechte Lehre, die Christus gebracht hat, die Hauptsache, dem anderen aber wieder war Christi Leben selbst das Muster der Nachahmung und eben als solches die Hauptsache.

Mit der Zeit haben diese Anschauungen mehr und mehr unter Verhärtung gelitten. Einerseits suchte man immer buchstäblicher Christi Gebot zu befolgen, andererseits sah man in der höchstmöglichen Nachahmung Christi das Ideal des wahren Christen. Oft hat man auch die Tatsachen, die an Christus vollzogen worden sind, oder besser gesagt, denen sich Christus unterworfen hat, wie Taufe, Kreuzigung, Begräbnis und Auferstehung, Salbung durch den Geist u. dgl. auch an sich vollziehen lassen zu müssen geglaubt, damit man auf solche Weise „des Herrn teilhaftig werde“ Was an Christus bereits geschehen war, das sollte eben, symbolhaft, an uns wesenhaft und bindend werden. Man war überzeugt, durch nichts anderes Christus ähnlicher werden zu können als durch freiwillige Verzichtleistung und freiwilliges Leiden[3]), strenge Askese, Martyrium, Jungfräulichkeit[4]),

---

[1]) Origenes Coment. in Rom. VII, 7. und Athanas. Epist. 58, 3.

[2]) Basilius, constitutiones aszet. I, 1.

[3]) Pseudo - Macarius, Hom. XII, 4, 5

[4]) Basilius Ancyr. de virg. 2,

Gehorsam und Geduld. Oft hat man auch versucht, Christi rein äusseres Leben nachzuahmen. Man hielt sich 40 Tage unter Fasten in der Wüste auf, trug ein hölzernes Kreuz; viele Anachoreten lagen in Gräbern und an den Totenstätten; man rang mit den Dämonen und starb in Verlassenheit[1]. Hier sieht man bereits, dass der Gedanke der Nachfolge in den der Imitatio d. h. in den der äusseren und greifbaren Nachahmung Christi umgeschlagen ist. Natürlich darf man das keinesfalls ohne Unterschied schon auf alle mittelalterlichen Asketen übertragen. Man darf aber auch die äussere Askese, wie auch die äussere Nachahmung nicht ohne Verbindung mit dem inneren Ringen und geistigen Streben denken. Denn wenn der Asket auch noch so sehr durch mortificatio und Nachahmungskämpfe abgestumpft werden konnte, so hörte er doch keinesfalls ganz auf zu beten und zu meditieren. Mit einer gewissen Glut in seinem Herzen muss man immer rechnen, wenn man nicht einen solchen Asketen, der trotz der Raserei gegen sein Fleisch noch grosse Taten auf kirchlichem und charitativem Gebiet geleistet hat, leichthin als ein Phänomen der Psychoanalyse betrachten will.

R. Seeberg findet[2], dass man ursprünglich aus dem Erleben von Christi göttlicher Autorität die sittliche Nachahmung Jesu abgeleitet habe. Unter diesem Eindruck sind gewiss auch die Apostel gestanden. Bald sei man aber vom Gedanken der sittlichen Nachahmung zum Gedanken, „durch die sittliche Nachahmung zur Vereinigung mit Christus, dem Gott, zu gelangen", vorgeschritten. So geschah es, dass das eigene Ich die Offenbarungstatsachen in den Hintergrund drängte. Auf Christi Tod hat man nun sein eigenes subjektives Absterben der Welt bezogen. Es musste wohl dort der objektive Wert der Sündenvergebung mehr zurücktreten, wo man durch mortificatio das Absterben von den Sünden zu fördern glaubte. In diesen Bahnen bewegte sich auch die mittelalterliche Mystik. Wie in jeder Mystik, so wurde auch in ihr das Objektive, das Vermittelnde zu Gunsten der Innenwelt des Menschen immer mehr abgeschwächt. Das Erlebnis drängte sich nun an die erste Stelle. Bei den mittelalterlichen Asketen und Mystikern tritt uns sichtbar die Tendenz entgegen, von der sittlichen Nachfolge Jesu auf Jesus als Erlebnis, d. h. was Jesus eigentlich für die innere Welt des Menschen bedeutet, vorzudringen. Wir können hier leider auf das Einzelne nicht näher eingehen und etwa diese Neigung der Asketen zur Mystik zeitgeschichtlich oder nach individuellen Ausprägungen hin verfolgen. Später können wir daher nur in Kürze darauf zurückkommen.

---

[1] s. Histor. Laus. und vita Antonii.

[2] Aus Religion und Geschichte, 1906, S. 12.

Man darf wohl als bekannt voraussetzen, dass das abendländische Mönchtum für die sittliche Nachahmung Christi mehr begeistert war als das morgenländische. Hier sind zwei mehr oder weniger auseinandergehende Wege sichtbar. In der orientalischen Kirche galt die strengste Askese noch bis heute für die beste. Im abendländischen Mönchtum fand dagegen das sittliche Streben nach Vollkommenheit mehr Beachtung als im morgenländischen. Da das orientalische Mönchtum mehr zu der Anschauung des Lebens Christi praedisponiert war, mehr in der Nachahmung Christi lebte und diese Welt und ihre Ordnungen mehr gemieden hat, hat es seit seinen grossen Anfängen fast keine, wenigstens keine tiefgreifende Geschichte gemacht. Dass Christus den grössten Einfluss und die grösste Wirksamkeit auf und in dieser Welt ausgeübt hat, ging dem orientalischen Mönchtum fast durchweg verloren. Denn die Nachfolge bestand eben in der Lossagung von der Welt, in der stillen Anschauung Gottes. Und je ungestörter und ungetrübter letztere geübt wurde, desto wertvollere Seligkeit hoffte man zu erwarten. In der Weltentsagung und Weltverleugnung stimmen sowohl das morgenländische als auch das abendländische Mönchtum überein. Man empfand diese Welt für die von der Welt auserlesenen Christen als ein Gefängnis, in welchem dem Christen nur Nachstellungen und Hindernisse bereitet sind; weil nun der Christ „ausserhalb dieser Welt" stand, daher sollte er allen weltlichen Tendenzen entsagen. Der orientalische Heilige wollte nicht nur überhaupt diese Welt fliehen, sondern auch den Menschen[1]). Für die grosse Welt fand man im morgenländischen Denken wenig Hilfe, da man sie als eine in diesem Aeon nur im Zeichen des Verderbens stehende gesehen hat. Weil der Mensch wenig oder überhaupt garnichts für deren Errettung tun könne, ist es dem Menschen besser, sie zu fliehen, um nur der ungetrübten Anschauung Gottes zu leben. Als Bedingungen der wahren Beschaulichkeit (Contemplatio) galten: völlige Abwendung (eigentlich völlige Abwesenheit) vom fleischlichen Leben[2]), Demut und die Reinheit des Herzens[3]). Der Beschaulichkeit lagen als solcher weitere mystische Momente nicht ferne. Denn jede vertiefte Beschaulichkeit reichte mehr oder weniger in das Mystische überhaupt hinüber. In den Kontemplationen und Meditationen über den leidenden Herrn blieb man nicht immer bei den Leidensbetrachtungen stehen, sondern man suchte Christus auf mystische Weise immer näher zu kommen. Den sog. „kon-

---

[1]) Apophet. Patrum, de abb. Arsenio[1].

[2]) Maxim Confess. cop. theol. et oec. II, u. 59.

[3]) Gregor. Nyss. de anima et resurrect.

templativen Naturen" lag dieses besonders nahe, ja darin ging eigentlich ihr ganzes Leben auf. Und die religiös aufgeregte Phantasie des mittelalterlichen Mönches war die beste Praedisponierung zur Beschaulichkeit und Mystik. Christus war das Ziel der allermeisten Betrachtungen. Christus war das allen vorschwebende Bild. Es galt nun die Züge dieses Bildes gewissermassen zu kopieren, ihn nachzuahmen. Aber auch Christus selbst bildet auf mystische Weise die gläubige Seele nach seinem Bilde[1]). In der Nachahmung sollte man gleichsam Christus anziehen, denn in dem Masse, wie man sich von den weltlichen Dingen abwandte, glaubte man zur bleibenden Gemeinschaft mit Christus fortschreiten zu können[2]). Gerade im Schwersten, wie im Leiden, Kreuz und Trübsal, so wie Christus keinnen Ort hatte, wohin er sein Haupt legen konnte, gerade darin sollte man Christus nachahmen (Chrysost. ibd.). Unsere Nachahmung Christi und die Verähnlichung mit ihm glaubte man höchst fruchtbar durch die Eucharistie zu unterstützen. Diese Unterstützung und Förderung hat man sich teils symbolhaft, teils realiter gedacht. Der Wirkung des Heiligen Geistes schrieb man ebenfalls eine besondere Kraft zu, den Gläubigen Christus anzuähneln. So glaubte man die vollkommene Nachahmung und die Vergöttlichung sicher zu erreichen, eben weil Gott diesem Streben des Menschen entgegenkomme.

In der abendländischen Kirche war der Gedanke der sittlichen Nachahmung von tiefgreifender Lebendigkeit. Daher war auch die Ethik hier lebendiger, lebensnäher, aber auch ernster. Zwar war auch hier die doppelte Sittlichkeit in Lehre und Praxis durchgeführt, doch die humilitas Christi wurde hier sowohl den Mönchen als auch den Laien von entscheidender Bedeutung. Der Gedanke der Humilitas Christi hatte bei Ambrosius seine theologische Bearbeitung gefunden. Objekt unserer Nachahmung war ihm der Mensch Jesus. Ihn galt es daher nachzuahmen. Augustin empfahl ebenfalls nur den homo zur imitatio. Das erste Stadium der Nachfolge, des Weges zu Gott soll daher die Befolgung der praecepta humilitatis sein. An den Gedanken der humilitas hat Augustin sein mönchisches Ideal angeknüpft[3]). So bestand für ihn die Nachfolge im besonderen in der Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit, denn sie geschieht darin, dass wir eum sequi virginitate cordis et carnis. Auf die Frage nach der Form der Nachfolge antwortet er, quid

---

[1]) Pseudo - Macarius, Hom. 30, 4.

[2]) Chrysostomos, Epist. ad Rom. hom. 24, 4
ut ergo haec omnia fugiamus, Christum induamus, et cum illo semper simus.

[3]) s. Epist. 211, 6.

est enim sequi, nisi imitari? Die Anschauung Augustins über die humilitas Christi hat bis heute in der römischen Kirche vollste Beachtung gefunden. Aber in ihr kommt nicht nur Christus humilis, sondern auch der Christus triumphans als Christus in ecclesia schon hier auf Erden zu seiner Königsherrschaft. Die Kirche nimmt daher diese Königsherrschaft Christi für sich in Anspruch. Der Mönch aber sucht sein asketisches Streben mit der humilitas zu verknüpfen, da diese ihm nach Augustin exemplum und via zur Vollkommenheit ist. Gregor von Nyssa hebt mit grossem Nachruck hervor, dass der Weg zu unserer Erhöhung nur durch den der Armut führen kann. Bei allen unseren Handlungen, Worten und Erwägungen sollen wir auf Christus schauen. Denn er ist die Regel unseres ganzen Lebens[1]). Die höchste Vollkommenheit ist daher, sich Christus anzupassen, mit ihm conform zu werden[2]), denn „der Mensch, der in der Demut Gott nachahmt, zieht selbst die göttliche Natur als Kleid an[3])". Jeder soll sein Leben gleich einem Künstler nach dem einen Vorbilde, Christus, nachbilden. Der gute Wille ist des Kunstwerkes Künstler, die Farben sind die Tugenden, aber das allen gemeinsame Vorbild ist Christus. Bei den Gregoren war nicht der historische, sondern der Logoschristus von grösster Bedeutung. Letztere wohnt im inneren Menschen auf mystische Weise. Dieser Gedanke wieder hatte in der mittelalterlichen Mystik seinen weiteren Ausdruck gesucht. Die Vergottung wirke im inneren Menschen, weil der innewohnende Christus diesen Prozess beginnt und vollendet. Hier schlossen sich die Erwägungen an, dass Christus durch seine Fleischwerdung eben Kraft in allen Menschen bekommen habe[4]). Die Verähnlichung mit Christus geschah nicht auf einmal, sondern stufenweise und allmählich. Stufenweise nur glaubte man in der Vollkommenheit vorwärts kommen zu können. Die Vollkommenheit war erst durch lange Uebung zu erreichen, gleich einem Schüler, welcher von Klasse zu Klasse steigt, bis er schliesslich mit den höchsten Würden geschmückt wird[5]). Doch haben auch viele Kirchenlehrer und spätere Aszetiker das Streben nach Vollkommenheit den Stand der Vollkommenheit genannt. Methodius hielt den jungfräulichen Stand allein für den Stand der Christusähnlichkeit. Für einen Maximus Confessor war der μιμητής χριστοῦ erst auf der ersten Stufe der Vergottung. Gewöhnlich wurden der

[1]) de perf. christ. forma.

[2]) Gregor Nyss. In cant. canticor. hom. 15.

[3]) Otto Scheel. Die Anschauung Augustius über Christi Person u. Werk. 1910. S. 404.

[4]) Joannes Damasc. de fide orthodoxa Lib. IV, c. 13.

[5]) Pseudo-Macarius, Hom. 15, 41.

höchste Stand der Vollkommenheit und die Vergottung erst im jenseitigen Leben erwartet.

Die Entwicklung der christlichen Heiligkeitsaskese und der besondere Aufschwung der Sakramentalienverehrung ist ohne den Vergottungsgedanken auch nicht vorstellbar. Wo aber die Empfindung der Heiligkeit der Sakramentalien lebendig ist, da bleibt auch die Heilighaltung der Personen nicht fern. Die Heiligenbilder, urteilt man heute in der römischen Kirche, sollen „die Gläubigen durch das Sichtbare zum Unsichtbaren emporheben"[1]. So sind die Heiligen den anderen nicht bloss „erhabene Vorbilder" (S. 136), sondern sie sind dem „Erlöserchristus eingegliedert", denn „Er ist nicht ohne sie", auch wirken sie mit ihm, denn das ist „das grosse Strukturgesetz des Gottesreiches". K. Adam sieht bei dem gewöhnlichen Gläubigen wie bei dem Ordensmann das eine und gleiche Vollkommenheitsideal; es wird nur auf mannigfache Weise angestrebt. Auch für einen Ordensmann gibt es nichts Höheres als „Christi Bild in sich nachzuformen"[2]. Das Ziel der Aszese soll die Liebe sein und die Klöster „Hochschulen der Nachfolge Christi". Der Wege zu dem einen Ziele der Vollkommenheit gibt es eine unendliche Fülle, „unendlich verschieden sind auch die Heiligentypen"[3]. So behauptet auch die römische Kirche, die einen zu Heiligen, die anderen nur zu Seligen kanonisieren und bestimmen zu können. Das hängt vom Grad des Heroismus, von den Tugenden der Vollkommenheit ab. Diese Anschauung über die Vollkommenheit rückt das Verständnis der Nachfolge selbst in ein anderes Licht. Wir kommen noch darauf zurück.

Ferner spielt die Opferaskese bei der Nachfolge eine grosse Rolle. Obwohl die Opferaskese mehr unter dem Gesichtspunkt des meritum zu behandeln wäre, so kann man bei der Nachfolge nicht umhin, die Opferaskese zu erwähnen, da doch „die Askese des Selbstopfers mit dem Gedanken der Nachahmung und Nachfolge Christi zusammenfloss"[4]. Nach katholischem Verständnis liegt „das Wesen unseres Opfers darin, dass es das Opfer Christi ist"[5]. Ferner soll uns der Gedanke an das Opfer Christi selbst zum Opfer bewegen, denn „wenn wir Jesu Opfer schätzen, warum ahmen wir es nicht nach?"[6]. Die Opferaskese in Form von Almosengeben und Selbstopfer hat nach Harnack nicht nur egoistische, sondern bisweilen auch starke altruistische Motive, aber das nur insofern, als der

---

1) K. Adam, Das Wesen des Katholizismus. A[5] 1928. S. 188.

2) K. Adam, ibd. S. 249.

3) K. Adam, ibd. S. 251.

4) A. v. Harnack, Friedens- u. Kriegsarbeit 1916. Bd. 3. S. 151.

5) Zimmermann, Aszetik. S. 402.

6) ibd. S. 404.

Verdienstgedanke nicht durch eine bestimmte „Prämie" der Belohnung dieselbe gefährdet. Kurz, die Opferaskese hat ihre Grösse in ihrem Heroismus und ihrer Nächstenliebe und hat, den Gedanken des Verdienstes ausgenommen, auch biblische Unterlage. Harnack betont nicht mit Unrecht, dass der biblische Gedanke der Nächstenliebe der Opferaskese ihre meiste Kraft entzogen habe. Sehr oft ist in der christlichen Vorstellung der Gedanke des Sichopferns für die Anderen mit dem Gedanken von der Nachahmung des sich für uns opfernden Christus verbunden. In der katholischen Mystik lebt die Anschauung, dass im „Messopfer Christi" jeder Gläubige, bzw. jeder wahre Mystiker durch Selbstaufopferung sich mit Christus opfert und so durch „mystische Selbsthingabe" Gott unmittelbar gegenwärtig erfahren darf[1]). (vgl. Gregor. Magn. Dialogi. 4, 59).

Wirkte einerseits der griechische Gedanke der Vergottung, welcher in der mittelalterlichen Mystik seine individuelle Ausprägung gefunden hat, so beobachtete man andererseits die Nachahmung des armen Lebens Jesu. Letzteres galt den Mönchen als etwas ganz Selbstverständliches. Im Rahmen dieser beiden Gedanken bewegte sich die unendliche Fülle anderer untergeordneter Motive. Die benediktinische Regel gleicht dem Spiegel, in dem gleichsam sich die Reduktion der verschiedenen asketischen Übertreibungen widerspiegelt, doch fasst sie keineswegs ganz die grosse Mannigfaltigkeit aller vorhandenen Motive zusammen.

Die Motive der Nachahmung des armen Lebens Jesu waren von so tiefer und nachhaltiger Wirkung, dass keine Regel imstande war, das zu fassen, was individuell in stiller Klostereinsamkeit seinen Ausdruck suchte, z. B. Stigmatisation u. dgl. Die Seele des mittelalterlichen Mönches war eben für solche zarte Motive besonders empfänglich. Schon das asketische Treiben des einen spornte die Anderen zur Nachahmung an, geschweige denn, dass das arme Leben Jesu doch allen als Ziel ihres asketischen Strebens überhaupt vorschwebte. Haben sich doch auch die Katharer, welche nach Mt. 10, 11. 23 ein unstetes Leben geführt haben, für die veri imitatores Christi gehalten. Als solche wollten bisweilen auch die Anhänger der Waldenser gelten. Doch sie taten das mehr um der Wortverkündigung willen. In der mönchischen Praxis gilt die oboedientia, die ebenfalls als ein consilium evangelicum aufgefasst wird, „als imitatio Christi im höchsten Sinne des Wortes"[1]). Hier nimmt man Bezug auf den Gehorsam Christi, den er in seinem Leben und Kreuzestode in vorbildlicher Weise gezeigt hat. Der h. Bernhard hat durch seine Mahnungen, mittels tiefer Betrachtungen der Passion dem leidenden Herrn

---

[1]) Fr. Heiler, Der Katholizismus. 1923. S. 527 - und 28.

nachzugehen, die religiöse Phantasie gewaltig angeregt und befruchtet. Durch Nachahmung des Menschen Jesus erhielt die bisher meist negative Askese ein positives Ziel, nämlich, „eins zu werden mit dem Erlöser in inniger Liebe und in vollkommener Nachahmung"[1]. Die Steigerung der mystischen Anschauung ging so weit, dass man glaubte, die Wunden Jesu zu berühren und bis in das innere Leben des Herrn (Herz Jesu - Kult) eindringen zu können. Die Jesus - und Passionsmystik war von einer ausserordentlich strengen Askese begleitet: man geisselte seinen Leib, schleppte schwere Kreuze auf dem Wege nach den Wallfahrtsorten, trieb hartes Nachtwachen und Fasten. Kurz, man hatte die Grenzen der Enthaltungsaskese längst überschritten, man suchte die passendsten Mittel zur Steigerung der Peinigungsaskese, welche das Ziel der inneren und äusseren, also der vollkommenen Verähnlichung mit Christus war. Von diesem Zeitpunkt an wird die Geschichte des abendländischen Mönchtums reich an Mannigfaltigkeit und Individualitäten. Das Franziskanertum ist nichts anderes als das Streben, die imitatio Christi in vollen Konsequenzen durchzuführen. Das lange Ausharren des Franziskus bei seiner Anschauung trotz der Beeinflussungsversuche von seiten der Kirche, (Innocenz III), nicht minder aber sein Testament (P. Sabatier), legen Zeugnis dafür ab, mit welcher Ursprünglichkeit und Originalität Franziskus das Ideal des armen Jesus gegenüber den Verweltlichungstendenzen, welche in der Kirche und in den verschiedenen Orden auftraten, zu verteidigen wusste. Seine Jesusminne und sein Beharren bei der Nachahmung des armen Lebens Jesu haben auch der Kirche das menschliche Leben Jesu wieder zum vollen Bewusstsein gebracht. Da bei ihm der Gedanke der Verdienstlichkeit fast ganz zurücktritt, erhält sein Nachahmungsstreben eine hinreissende Kraft an Originalität und Intension. In der Nachahmung des armen Lebens Jesu ist Franziskus durch ein mystisches Band mit Jesus verbunden, wie die Biographen es in die Worte zusammenfassen: vulneratum et liquefactum est cor eius ad memoriam Dominicae passionis. Seine Armutspredigten und das Beispiel seiner Schar hat in der Kirche wieder einen Frühling der Armutspflege hervorgerufen. Ein fast tragisches Andenken erweckt Seuses Leben. Er, der stets mit Christus und in der Welt seiner Passion zu leben vorgibt, er, der durch grausamste Kasteiungen seine Minne zu Christus zu steigern sucht, entbehrt in diesem skrupulösen Nachahmungsfieber jedes Gnadentrostes. Denn nach jeder Minneverzückung folgt bei ihm wieder eine klägliche Dürre und furchtbare Trockenheit.

---

[1]) Harnack, Das Mönchtum, seine Geschichte... S. 48.

Sobald aber der „Gottesfreund“ seine Martern aufgibt, um sich der Armenpflege zuzuwenden, muss er selbst feststellen, dass die vorhergehende Periode ihm nicht zur Sammlung seiner Kräfte, sondern eher zu ihrer Zerstörung gedient hat. Die heilige Therese und Johann vom Kreuz sind bereits diejenigen Mystiker, welche die Gefahren der Wunden- und Minnemystik erkannt haben. Sie wurden zu ernsten Mahnern vor der „geistlichen Geilheit“ und dem „geistlichen Frass“. Ihr zeugnis ist ein Beleg dafür, dass auch die Hintergründe der Mystik nicht ganz frei von der Sinnlichkeit bleiben können. wo die überschwängliche Gefühlswelt ins Zügellose ausartet. Kein Wunder daher, dass eine Frau wie Madame de Guyon diese süssen Verzückungen flieht und durch Kasteiungen, Leiden, Kreuz und Trockenheit die Sinnlichkeit auszulöschen sucht. Doch neben den gefährlichen Auswirkungen einer solchen fast ungebundenen Mystik fehlt nicht die Erkenntnis des Wertes der wahren Nachfolge Jesu. Obwohl das Wort des Thomas a Kempis: Oportet, ut totam vitam suam illi studeat conformare fast in dem Sinn einer äusseren Imitatio ausklingt, so kommt es ihm doch nur darauf an, dass das Leben Christi in uns, in unserem Leben und in der Nachfolge nachgebildet würde[1]). Doch diese Gedanken, welche in Bezug auf die Nachfolge Christi schon anfangs des 15. Jahrhunderts auf fast evangeliumsgemässer Grundlage aufleuchteten, haben im 17. Jahrhundert wieder unter grosser Trübung gelitten. Bei einer ganzen Reihe von katholischen Mystikern des letztgenannten Jahrhunderts hat der neuplatonische Gedanke der θεοποίησις so durchschlagend eingewirkt, dass die „imitatio Christi als χριστοποίησις, als Nachbildung in unserer Seele“ verstanden worden war[2]). Die letztgenannten Mystiker sehen in der imitatio die Hauptsache nicht darin, „dass wir Christi Tugenden nachahmen, sondern sein heiliges Geschick in uns nacherleben“[3]), und, „um mit Christo conform zu werden, müssen wir den Kreuzweg bis zum völligen Tod gehen“. Erst auf solcher Grundlage besteht die deiformitė, erst so wird man in Gott transformiert. Die Gedanken eines J. Böhme, Paracelsus u. Joh. Arndt bewegen sich gleichfalls in dieser Linie. Wir sind uns voll bewusst, dass wir in dem Sachzusammenhang zwischen der katholischen Mystik und dem Gedanken der Imitatio nur im geringsten Masse den Stoff berührt haben; und die katholische Mystik bietet in dieser Hinsicht wahrhaftig eine kaum fassbare Menge Stoff. Doch vieles, was man in der mittelalterlichen Aszetik findet, kommt auch heute noch in den Lehrbüchern

---

[1]) S. G. Uhlhorn, Thomas a Kempis... 1886. S. 32.

[2]) Erich Seeberg, Zur Frage der Mystik. 1921. S. 27.

[3]) E. Seeberg ibd. S. 28.

der katholischen Aszetik in verschiedenen Nüancen und Versionen wieder ans Tageslicht.

Auch heute noch wird der Gedanke der Nachfolge an die Gottähnlichkeit angeknüpft; dann da nun die christliche Vollkommenheit in der Nachfolge Christi besteht, ist die Nachfolge Christi darum Vollkommenheit, weil sie Gottähnlichkeit ist[1]). Um der Vollkommenheit willen ist die Gottähnlichkeit erforderlich. So besteht nach Zimmermann die Nachfolge Christi in der „Befolgung der Lehre und der Nachahmung des Lebens Christi"; und „endlich müssen wir Gott uns angleichen und dadurch uns erheben, soviel wir können", denn darin besteht unsere Gottähnlichkeit[2]). Weiter betont Zimmermann, dass die Nachfolge Christi nicht nur ein Mittel, sondern auch das Ziel der Vollkommenheit selbst sei. Natürlich können dann die drei evangelischen Räte allein nicht schon die Vollkommenheit ausmachen; sie sind nur ein Teil dieses... „beschämenden Gesamtbildes" derselben. Christus als Vorbild, urteilt Zimmermann, könne wegen unserer gefallenen Natur uns nicht mehr ganz genügen (S. 37).

Der gewöhnliche Weg der Nachahmung nahm seinen Anfang vom irdischen Leben Jesus aus, und erst dann haben viele katholische Asketen in einer gewissen Anpassung an dasselbe zu einem inneren Leben und dessen Vollkommenheiten fortzuschreiten gesucht. Doch es fehlt auch nicht an Beispielen, wo die äussere Nachahmung gleichzeitig mit der inneren Vollkommenheit geübt wurde. Ganz typisch dafür sind Ign. Loyolas geistige Übungen, wo neben der tiefen Gefühlsseite (Mystik) auch die Willensübung stark betont wird. Wo es sich prinzipiell um die Entscheidung in Bezug auf die Nachfolge Jesu handelt, werden überaus exorbitante Forderungen gestellt[3]). Ein Rückblick auf die geschichtliche Linie der Entwicklung des Nachfolge - und Nachahmungsgedankens macht uns klar, dass es in der Nachahmung sich um eine besondere Art der Askese handelt. Ist denn nicht das Bestreben der Imitatio rein mit religiösen Motiven verpflochten? Hier handelt es sich doch nicht mehr rein um die Bezähmung der Sinnlichkeit. In der dualistischen Anschauung herrscht, wie wir im Vorigen behandelt haben, bisweilen die Meinung, die Sinnlichkeit ganz zu vernichten, andernfalls die Leiblichkeit als vermutete Quelle der Sinnlichkeit soweit abzuschwächen, dass die Sinnlichkeit an ihrer Wurzel selbst getroffen würde. Wir haben dort konstatieren müssen, wie tief eigentlich dem griechischen Denken die Schädlichkeit der ungezügelten Sinnlichkeit zum Bewusstsein

[1]) Zimmermann, S. 33.

[2]) ibd. S. 26.

[3]) K. Holl, II, S. 298.

gekommen war. Doch es fehlte diesen Erkenntnissen und asketischen Bestrebungen eine spezifisch religiöse Zweckbezogenheit. Zwar konnte auch auf dualistisch gefärbten Hintergründen die Anschauung Platz gewinnen, dass das Absterben der Sinnlichkeit wenn auch in der Form einer rigorosen Askese doch irgendeinen religiösen Sinn an sich haben könnte. Doch allen diesen Erwägungen fehlte eine solche Elastizität und Kraft, wie sie der Gedanke der Nachfolge besitzt. Natürlich kann die Sinnlichkeit weder durch strengste Askese, noch durch Nachahmung Christi ganz ausgetilgt werden. Aus psychologischen Gründen kann man nicht anders reden, als dass auch in einem in der Nachfolge Stehenden die Sinnlichkeit nicht ohne weiteres ganz vernichtet worden ist. Auch ein in der Nachfolge stehender Mensch befindet sich nicht nur in stetem Kampf mit der Sinnlichkeit, sondern, wie ja oft die Hintergründe der Askese es aufdecken, er steht hier auch der bösen Macht selbst gegenüber (Antonios). Jesus, Paulus, Antonios und viele vitae der christlichen Asketen lassen uns in dieser Hinsicht das Problem einer Vereinfachung nicht unterziehen. Dass gerade Antonios durch die unglaublichsten Versuchungen zu einer inneren Abgeklärtheit und zu einer konzentrierten Wirkungsbereitschaft geführt worden ist, hat an sich etwas Eigenartiges, doch das Wirken aller Grössten, besonders das der religiösen Heroen hat gewöhnlich immer eine innere Sammlung als Voraussetzung und Grundlage ihres Wirkens.

Natürlich ist auch auf den Unterschied, der zwischen einem wahrhaft zur Nachfolge Berufenen und einem zur Nachahmung sich auf technische Weise Emporschwingenden zu achten. Die ausgearteten Nachahmungskünsteleien und die grenzenlosen Skrupulositäten vieler mittelalterlicher Asketen legen Zeugnis dafür ab, wie die buchstäblichen Nachahmungsübungen zu nichts anderem als zu einer leiblichen und geistigen Gebrechlichkeit führen mussten, weil einer solchen Nachahmung oft ein gesunder Inhalt und eine grundlegende Zielrichtung gefehlt haben. Es ist nicht zu leugnen, dass in der imitatio die stärksten religiösen Motive vorhanden gewesen sind. Und doch lässt es sich wiederum nicht vom Grunde des Evangelium aus beurteilen, ob gerade in der imitatio die stärkste Religiosität zur Ausprägung gekommen ist. Kurz, es besteht einfach auch in der imitatio die grosse Gefahr, dass der Asket, welcher Christus äusserlich am nächsten zu stehen glaubt, gerade der inneren Gesinnung Christi am fernsten ist. Sind ja doch genügend Fälle bekannt, wo Menschen um irgendeiner Leidenschaft willen sich die grössten Selbstpeinigungen antun. Die gefühlsberauschende Mystik des Mittelalters birgt in sich solche Phänomene, welche auch ohne eine psychoanalytische Untersuchung bereits den Beweis erbringen, dass

die Kraft der Sinnlichkeit zwar auf feinere Sublimierungsfelder übergeleitet worden ist, dass aber trotzdem das Individuum aus seiner Selbstbespiegelung und Selbstbeurteilung, ja auch Selbstversklavung noch nicht befreit worden ist[1]). Es ist kein Zweifel, dass hier selbst das Gebet und die religiösen Handlungen rein zu einem Spiel und nur Tändelei geworden sind, wovon ein im Evangelium geschärftes Gewissen nur unter Entsetzen Kenntnis nehmen kann. Aber handelt es sich nicht in der imitatio selbst überhaupt um eine besondere und gefährliche Stellungnahme gegenüber Christus? Man sucht seine Lebensweise, seine Gesinnung nachzuahmen, dabei treibt man die härteste Peinigungsaskese, um ihm zu ähneln, wo doch Christi Lebensweise, Leiden und Tod von seinem Offenbarungscharakter überhaupt nicht zu trennen sind. Um die scheinbare Ähnlichkeit seiner selbst mit Christus zu verfolgen, ja um das Streben auf dieses Ziel hin peinlichst zu überwachen, muss man sich in die Stellung des Zuschauers begeben, und hier droht dann die grosse Gefahr der Selbstgefälligkeit und Selbstgerechtigkeit. Kurz gesagt, hier liegt die Gefahr eines „sich selbst gerecht sprechenden Pharisäismus". Weil nun der Mönch sich selbst, sein Alles, seine Taten nur unter Selbstzwang und mit grosser Gequältheit und nicht aus freier Liebe Gott schenken kann, so bleibt er nach der Anschauung Luthers nichts mehr als ein „impius sinistralis". Zudem hat der Inhalt der imitatio wenig Gemeinsames mit dem Wesen des Evangeliums. Es ist doch kein Zufall, dass Luther der göttliche Sinn des irdischen Berufes so unwiderlegbar aufleuchtete. Redet das Evangelium doch überhaupt von unserem Dienst, von unserem Dienen an den Brüdern nach dem Vorbilde Christi. Jeder zur imitatio eingeschlagene Weg birgt jedoch die Gefahr in sich, den Pfad des Dienstes am Nächsten sich überhaupt zu versperren. Kein Wunder daher, dass nach der Ansicht Runestams die protestantischen Ethiker meist aus Furcht vor Werkgerechtigkeit den Gedanken der Nachfolge fast ganz vernachlässigt haben. Darauf werden wir, im späteren Zusammenhange noch einmal zurückkommen. Hat denn nicht schon ein Basileios richtig erkannt, dass der Anachoret in seiner Abgeschlossenheit alle seine Gaben, auch die besten, der Verkümmerung preisgibt, falls er keine Betätigung am Nächsten findet? Umgekehrt kann unsere Vielgeschäftigkeit der lebendigen inneren Kraft entbehren. Daher kann die wahre Nachfolge Jesu in der Reduktion von der Vielgeschäftigkeit des Lebens und in der Konzentration auf das eine Notwendige hin bestehen. Wäre dann aber die Nachfolge nicht

---

[1]) Man braucht nur, um hierin eine Einsicht zu gewinnen, einmal z. B. „Das Beten der Mystikerinnen" von Hieron. Wilms, Ausg. Freiburg i. Br. 1923 zu lesen.

der Askese gleichgesetzt? Die Nachfolge kann nichts anderes sein als ein Stehen in der Berufung zum Reiche Gottes. Hier soll die Lehre Jesu nicht gesetzesmässig, sondern sinn- und richtunggebend verwirklicht werden. Dazu dient uns Jesus als das beste Vorbild. Noch mehr. Der lebendige Jesus soll selbst unsere Nachfolge leiten und bewirken. Die Askese kann dann nur ein Mittel zur Verwirklichung dieses hohen Zieles sein. Sie beginnt mit der Bezähmung der Sinnlichkeit und erhält in der Nachfolge selbst ihre weitere Ziel- und Sinnrichtung.

Askese und Verdienstgedanke.

Wir können uns nicht erlauben, von vornherein schon mit der protestantischen Kritik auf den katholischen Verdienstgedanken einzugehen, ohne wenigstens im beschränkten Masse den historischen Tatbestand näher nachgeprüft zu haben. Oft ist die katholische Askese unter dem Vorwande des Verdienstes mit Bausch und Bogen kurz und bündig abgelehnt worden. Daher findet man in dieser Hinsicht protestantischerseits wenig Auseinandersetzung mit den historischen Quellen, dagegen ist das Material in polemischer Hinsicht insgemein sehr gross. Oft begegnet man Anschauungen, welche dahin gehen zu behaupten, dass im Verdienstgedanken überhaupt der grösste Gegensatz zwischen der römischen und etwa der lutherischen Kirche bestünde. Um zu prüfen, ob diese Behauptung recht oder unrecht haben sollte, kann man nichts besseres tun, als durch geduldiges Nachfragen nach dem Sinn und der Entwicklung des Verdienstgedankens sich auch in dieser Hinsicht belehren zu lassen. Eine Betrachtung der frühkatholischen Reflexionen über den Verdienstgedanken zeigt uns, dass es sich mehr oder weniger um den neutestamentlichen Lohngedanken überhaupt handelt. Wir lassen einstweilen die jüdische nachexilische Rechtsverhältnisauffassung beiseite, welche weder in der Anschauung Jesu noch eines Paulus ihre Bestätigung gefunden hat.

Zuerst ist einmal zu unterstreichen, dass die meisten neutestamentlichen Aussagen in Bezug auf den Lohn an sich einen merkwürdig paradoxen Charakter tragen. Man braucht nur einmal Mt. 10, 41 mit Mt. 4, 14. 15 zu vergleichen, um sich von dieser Paradoxie zu überzeugen. Daneben aber liegt die Frage, ob es denn nach der Anschauung Jesu, wo die Arbeiter trotz der verschiedenen Arbeitszeit den gleichen Lohn empfangen, wo einem Verschuldeten Riesenschulden erlassen werden, wo der verlorene Sohn neben dem unzufriedenen in Liebe angenommen wird, überhaupt noch möglich ist, von einem Lohngedanken zu sprechen? Martensen[1]) glaubt hier folgende Lösung vertreten zu müssen: der Lohn sei nur in Bezug auf das Heil unproportioniert,

---

[1]) Christliche Ethik, Allgemeiner Teil. 1886. S. 565.

aber in Bezug auf die Betätigung und Wirkung der verschiedenen Charismen proportioniert. Hier liegt die Schwierigkeit in der Beurteilung der Charismen. Allzuviel Seitensprünge sind hier aber auch nicht möglich. Denn entweder krönt Gott unsere Charismen als merita nostra tamquam dona sua (Augustin), oder der verständige Pfundleiher (Lk. 19, 16) wird nach seinem Fleiss belohnt werden, oder aber liegt die Belohnung in der souveränen Macht des Weinbergsbesitzers (Mt. 20, 15), der aber auch durch seine Güte unsere Undankbarkeit straft. Es ist wichtig, dass Jesus sich speziell über die Belohnung des im Verborgenen geübten Fastens, Betens und Almosengebens (Mt. 6, 4. 6. 18) geäussert hat, womit die pharisäische Vorstellung ganz zerstört wurde. Die pharisäische Errechnung des Lohnes nimmt denselben selbst vorweg, dagegen ist der Lohn Gottes reine Hulderweisung und wird bei den Beschenkten Staunen (Mt. 25) erwecken. Allem unserem Tun kann in letzter Konsequenz nur das Bewusstsein unseres Unnütz-seins und unserer Schuldigkeit (Lk. 17. 10) nahe liegen; denn auch bei unserem besten Eifer tun wir nur unsere schuldige Pflicht. Der hundertfältige Lohn für das Opfer in der Nachfolge (Mk. 10, 30) ist auch insofern reines Geschenk Gottes, weil das Heil unserer Seele nicht anders als durch die Barmherzigkeit Gottes uns geschenkt wird. Da aber Jesus als das wahre Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen das Kindschaftsverhältnis betrachtet hat, kann der Lohngedanke keineswegs als eine Belohnung der Leistungen, sondern nur als Motiv des Ausharrens und als Ausdruck der Gerechtigkeit aufrecht erhalten werden.

In der Ethik des Paulus, wo Gott allein derjenige ist, der das Werk des Heils begründet und dasselbe der Vollendung zuführt, findet der blosse Lohngedanke keinen Raum. Zwar gibt es bei ihm wie auch bei Jesus, eine Lohnverheissung, aber keinen Lohnantrag. Da nun bei Paulus Leistung und Lohn in organischer Verbindung (Feine) Gal. 8, 7. 8 stehen, bleibt kein Raum für das Schema des blossen Lohngedankens. Zwar wird ein jeder seinen besonderen Lohn (I. Kor. 3, 8) empfangen, aber unser Heil ist eine reine Gnadengabe Gottes, so dass jede Werkgerechtigkeit (Röm. 3, 24; Eph. 2, 9) vollends aufgehoben wird. Es darf aber nicht übersehen werden, dass Paulus nach Ablehnung der jüdischen Werkgerechtigkeit gutes Wirken gefordert hat, auf dass der Mensch Gottes πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος 2. Tim. 3, 17 sei. Und überhaupt kann man die asketischen Anschauungen des Paulus, seine strenge Forderung in Bezug auf die Zucht des Lebens und die Forderung der Heiligung und des Wirkens guter Werke nur in der Tiefe seiner Theologie — dass der alte Mensch sterbe, auf dass der neue Mensch lebe — verstehen. Nichts anderes als des

Paulus Rechtfertigungslehre hat seiner Botschaft bei den Juden den Weg versperrt. Hat doch schon der Jakobusbrief eine ganz bestimmte Spitze (2, 24. 26) im Gegensatz zu Röm. 3, 28; wohl eine von jüdischer Anschauung geleitete Reaktion gegen die vermutete Überbetonung einer Rechtfertigung aus dem Glauben. Die Kirchengeschichte kennt viele Bewegungen, welche durch die laxen Forderungen der Kirche in Bezug auf die Busse und die Aufnahme der Abgefallenen hervorgerufen worden sind.

Obwohl in der ersten nachapostolischen Zeit besonders die Herrenworte und die apostolischen Haustafeln in lebendiger Überlieferung befolgt wurden, hat es doch auch nicht an jüdisch beeinflussten Laster- und Tugendkatalogen gefehlt. War doch auch das Christentum in vieler Hinsicht selbst für das „neue Gesetz" gehalten worden. Bisweilen hat man auch das Evangelium vom Gottessohne als das Gesetz, welches noch in aller Welt verkündigt werden muss, verstanden[1]). Das Fasten und das Almosengeben wurden allmählich stärker betont und selbst in den Begriff der Nachfolge mithereingenommen. Kennt doch die Didache zu ihren Zeiten Menschen, welche mit dem „ganzen Joch" des Herrn ernst gemacht haben. Daneben galt auch der Rat denjenigen, denen die vollkommene Erfüllung nicht möglich war, wenigstens das zu tun, was ihnen möglich war. Uns ist in der grossen Auseinan dersetzung zwischen dem Katholizismus einerseits und dem Judentum und dem Hellenismus andererseits soviel von entscheidender Bedeutung, dass die abgespaltenen Parteien und Gruppen (Ebioniten, Manichäer u. s. w.) sich mit der Askese und mit der Gesetzlichkeit befasst haben, also meist wegen ihrer enormen Überbetonung des Gesetzes ausgeschieden wurden. Doch ausserdem sehen wir auch, dass man begann, die jüdischen Anschauungen in Bezug auf das Fasten, Beten und Almosengeben immer mehr auch auf die Christen zu beziehen. Das ursprüngliche Fasten der Urgemeinde bei besonderen Angelegenheiten (Act. 13, 2; 14, 23) hat schon bei Hermas eine Verschiebung dahin erhalten, dass es bereits den Charakter von regelmässigen „Stationsfasten" trägt, und in solcher Gestalt als Verdienst (Sim. V) gewürdigt wurde. Aber für das griechische Denken konnten die asketischen Anschauungen sich eher mit dem Nachfolgegedanken als mit dem Verdienstgedanken decken, zudem hierin die Gedanken Platos einen derartigen Weg schon eingeschlagen hatten, nämlich: dass derjenige, welcher in vollem Ernst nach Gerechtigkeit und Tugend strebe, eigentlich ὁμοιοῦσθαι θεῷ [2]) suche. Doch scheinen die Verdienstgedanken hinter den asketischen Leistungen nicht lange verborgen geblieben zu sein,

---

[1]) Hermas, Sim. VIII, 3.

[2]) Rep. X 613 A B a. a. O.

da die letzteren bald sehr geschätzt wurden. Harnack will dem Almosengeben und dem Fasten eine sündentilgende Deutung erst im weiteren Lauf des 2. Jahrhunderts zugesprochen wissen. Doch der I. Clemensbrief, welcher vor dem Abschluss des 1. Jahrhunderts verfasst worden ist, schreibt dem Fastengebet und dem Almosengeben bereits einen sündentilgenden Charakter zu[1]). Wie in der alttestamentlichen Auffassung, so liegen auch hier Almosengeben und Fasten einander sehr nahe. Der I. Clemensbrief zieht den Wert des Almosengebens in Bezug auf die Sündentilgung dem Fasten und dem Gebet vor. Bald aber wurde auch dem Almosengeben der Charakter des Opfers beigelegt[2]). Dass dem Martyrium schon früher eine sündentilgende Wirkung zugesprochen wurde, ist ohne weiteres klar, da doch im „Hirten" des Hermas die Taufe und das Martyrium als sündentilgende Mittel nebeneinandergestellt waren. Für Tertullian galt der Märtyrertod als die zweite Busse (Scorp. VI, 44 - 57), bei der „alle Vergehungen um solcher Opfer willen erlassen" (Ap. 50, 67 a. a. O.) werden. Weiter hat für Tertullian auch das Gebet den Charakter des Verdienstes; denn Bussgewand und Fasten vermögen Gott zu rühren, und zur Gebetserhörung ist die Askese selbst von entscheidender Bedeutung. Für ihn hat die das Gebet begleitende Askese einen sehr grossen, wenn nicht den grössten Wert. Doch einen überaus grossen Wert legt er auf den Lohn und die Verdienstlichkeit, welche der Virginität zukommen; denn „diese Askese bereitet das sterbliche Fleisch für den unvergänglichen Leib vor". Bei dieser Leistung liegt darin die Hauptsache, dass der Mensch durch seinen freien Entschluss ein solches Opfer auf sich nimmt. So bedeuten für Tertullian die asketischen Leistungen eine satisfactio, welche geeignet ist, „promereri Deo", weil die asketischen Leistungen, wenn sie geschehen, auch imstande sind, Gott zu versöhnen. Diese satisfaktorischen Leistungen werden, weil Gott dieselben gerne annimmt, zu einem meritum, welches die Verzeihung vorbereitet[3]). Wenn der Mensch mehr tat als verlangt wurde, so war das eine Übergebühr, ein Verdienst. Daher konnte die paenitentia nicht anders als auf Grund einer Voraussetzung der satisfactio geschehen. Alle asketischen Leistungen waren daher geeignet, das Heil zu bewirken. Diese asketischen Leistungen bleiben auch nicht ohne Wirkung auf den Menschen selbst[4]). Zwar haben diese Anschauungen

---

[1]) S. a. Epist. ad Corinth. II.

[2]) vgl. Cyprianus, de hab. virg. 11.

[3]) s. Th. Brandt, Tertullians Ethik 1929. ibd. S. 140.

[4]) de exhort. cast. 10: per continentiam enim negotiaberis magnam substantiam sanctitatis; parcimonia carnis, spiritum acquires.

Tertullians die Kirchenzucht insgemein sehr gefördert, doch dem Errechnen der Werkleistungen konnte man in der Kirche bis auf weiteres nicht mehr die Tür verschliessen. Einem Cyprian sind die asketischen Bestrebungen als bona opera freie menschliche Leistungen, welche unter Anleitung der Kirche für die nach der Taufe begangenen Sünden im satisfaktorischen Sinn als Kompensationsmittel in Frage kommen. Einmal lässt sich Gott nur durch Almosen versöhnen[1]), und andererseits kann man durch gerechte Werke Gott Genugtuung leisten, und durch Verdienste der Barmherzigkeit reinigt man sich von den Sünden[2]). Unser Beten ist an sich schwach und kraftlos; erst durch gute Taten und Werke erhält es die beste Verstärkung, besonders aber durch Almosenspenden. Gerechte Werke und Almosen haben sogar Macht über den Tod[3]). Auch das Himmelreich lässt sich am besten durch gute Werke verdienen und der Preis wird kein geringer sein, denn den in pace vincentibus coronam candidam pro operibus dabit[4]). Auch bereits von der wahren Lehre Abgefallene können durch paenitentia, in welcher die „merita" ausschlaggebend sind, also durch solche Kompensationsmittel wieder Aufnahme in der Kirche und Barmherzigkeit und Vergebung bei Gott finden, denn dominus nostra satisfactione placandus est[5]). Die durch das Sündigen Gott zugefügten Beleidigungen sind durch satisfaktorische Leistungen zu kompensieren[6]). Aber sobald sie das Kompensationsmass erfüllt haben und freiwillig weiter geleistet werden, tragen sie einen besonderen Preis (merces) in sich. Das ist aber bei den Mönchen in erster Linie der Fall.

Da um die Zeit Cyprians die Kirche selbst sich auf dem Wege befand, eine Weltkirche zu werden, wurde die Verschärfung der paenitentia gerade als das passendste Mittel der Zeit empfunden; und das wenigstens von den asketisch gestimmten Gemütern. Aus demselben Grunde sind daher die Massen der christlichen Asketen im Rahmen der Kirche verblieben. Und immer wieder haben doch Mönche die Verschärfung der Busse gefordert und bisweilen eine solche auch durchgeführt[7]). Von nicht geringer Bedeutung war wohl dies,

---

[1]) de op. et eleem. 3.

[2]) ibd. 5.

[3]) ibd. 6.

[4]) ibd. 26.

[5]) de laps. c 17.

[6]) a. a. O. de unit. 15:
iustitia opus est ut promereri quis possit deum iudicem: praeceptis eius et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem.

[7]) vgl. K. Holl, Enthus. u. Bussgewalt d. griech. Mönchtums. 1898.

dass bekanntlich gerade in Bezug auf den Sinn des Verdienstgedankens sich die morgenländische Kirche von der abendländischen schon in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens unterschieden hat. Hat doch in der mörgenländischen Kirche der Verdienstgedanke im Sinne des römischen meritum nur in ganz beschränktem Mass Ansehen erlangen können. Hat man doch dort für meritum kein anderes Wort gehabt als μισθὸς. Daher fand man dort auch keinen Ausdruck für satisfactio, eben weil die Anschauung von Verdienst und Genugtuung überhaupt fehlte. Obwohl man auch dort die asketischen Leistungen geschätzt hat, so geschah dies doch, weil man die Uebung um des sittlichen Handelns willen und zur Unterdrückung der sinnlichen Neigungen und Leidenschaften gebraucht wissen wollte; denn der morgenländische Mönch wollte nichts anderes als ein wahrer Jünger Christi sein[1]). Bei ihm herrschte eben mehr die Vorstellung, dass die Askese nicht ein Verdienst, sondern eine Pflicht um der christlichen Sittlichkeit willen sein sollte. Diese Anschauung der Askese war auch von der jüdischen weit entfernt, und sie wurde von der Vorstellung beherrscht, dass alle Leistungen erstens einmal durch Gebote festgesetzt sind, so dass dann nach einer peinlichsten Befolgung derselben der Lohn als etwas Selbstverständliches galt. Dabei hielt man sich an die neutestamentlichen Stellen, wie Mk. 10, 29. 30; Mt. 19. 28 f. Bei aller Ermahnung zur Zucht, zum Ausharren in der Bekenntnistreue, im Kampf gegen das Fleisch wies man auf den verheissenen Lohn hin.

Heiler findet in den vier Gesetzesreligionen, in der Lehre von der „Verdienstlichkeit" und der „guten Werke" nur die Ethisierung und Sublimierung des primitiven Opfergedankens[2]). Tatsächlich fehlt auch im nachexilischen Judentum die Vorstellung nicht, dass das Gebet neben dem Fasten und Almosengeben (Tob. 12, 8. 9) ein wirklich gutes Werk ist, das von Sünden und vom Tod befreien kann. An dieser Vorstellung hat auch Cyprian seine Urteile angeknüpft. So hat dann auch nach Heiler der spätere katholische Bussleistungsgedanke als „satisfactio operis" an die aus dem Judentum entstammende Idee von der Verdienstlichkeit des Gebetes angeknüpft[3]). Man sei dann bald nach Aufhebung der schweren altkirchlichen Bussstrafen zu den „Ersatzmitteln" in Form von guten Werken, Beten, Fasten, Almosengeben, Wallfahrten u. dgl. geschritten. So soll heute in der römischen Kirche nach Heiler

---

[1]) K. Holl, Gesam. Aufsätze z. Kirchengesch. II. Der Osten. 1. Halb. 1927. S. 276.

[2]) Das Gebet A[4] 1921. S. 75.

[3]) ibd. S. 480.

das Beten von bestimmten Gebeten und Formeln und Litaneien der „Genugtuung" gleich kommen. Ein tieferes Nachforschen in dem überlieferten Geschichtsgut wird die Anschauung Heilers voll bestätigen. Wenn die römische Kirche den Gedanken der meritorischen Leistungen auch nicht ohne weiteres akzeptiert hat, so hat die streng gewordne Askese hier um weitere kirchliche Anerkennung gerungen, bis schliesslich ein ganzes System der asketischen Lehrunterweisungen daraus entstanden ist. Die weiteren Nachforschungen über den Verdienstgedanken können nur so viel bestätigen, dass die von Tertullian und Cyprian angeregten Gedanken in der folgenden Zeit eine immer bessere und feinere theologische Bearbeitung und Begründung gefunden haben. Daher findet man in der kirchlichen Ethik von jenem Zeitabschnitt an einen merklich kasuistischen Zug. Die asketischen Leistungen oder auch die Mindestforderung an einen Christen wurden bereits so zugespitzt, dass der Ernst in der Erfüllung dieser Forderungen zugleich mit der Voraussetzung des Mönchtums rechnen musste. In dieser ernsten Stimmung blieben auch die orientalischen christlichen Asketen und Mönche stehen, obwohl sie mit dem Verdienstgedanken nicht paktiert hatten. Ihnen war wie schon aus voriger Abhandlung hervorgegangen ist von entscheidender Bedeutung: der Nachfolgegedanke. Daran knüpften sie ihre weiteren asketischen Anschauungen an. Waren doch auch ihnen die irdischen Güter oft das grösseste Hindernis für Leib und Seele[1]). Bei Origenes hat die Askese einmal darin ihre grösste Bedeutung, dass sie dem Menschen zur Befreiung seiner Seele verhilft, andererseits wieder, dass der Glaube unser eigenes Werk ist, und dass denselben nur ein religiöses Betrachten (Schauen) fördern kann. Daher liegt für ihn der Wert des Gebetes in seiner Ununterbrochenheit[2]), weil dadurch die Beschaulichkeit am besten gefördert wird. Und der beste Weg, das Heil der Seele zu erlangen oder die Seele als eine „bessere" (geläuterte) zu erhalten, ist ihre Hingabe durch das Martyrium[3]). Das Gebet und das Fasten dienen ihm zur Klärung der Seele. Diese Anschauungen des Origines haben auf die weitere Entwicklung des christlichen Asketentums, des späteren Mönchtums den nachhaltigsten Einfluss gehabt. Ein überaus grosses Lob vermag das Fasten dem Munde des Athanasius zu entlocken. Das Fasten ist es, welches morbos sanat, daemonas fugat, cor purgatum, corpus sanctificatum efficit et ad thronum Dei hominem sistit[4]). Chrysostomos hebt in seinem Lob der Armut den

---

[1]) Clem. Alex. Quis dives salvetur? 34, 3.

[2]) de orat. 12, 2.

[3]) exhort. ad. mart. 12.

[4]) de virg. 7.

Unterschied des Tauschobjektes hervor[1]). Hat es auch in der orientalischen Kirche nicht an Lob der Askese gefehlt, so hat sie doch selten einen Anklang an den blossen Verdienstgedanken gehabt. Wie war das Bild in der abendländischen Kirche demgegenüber doch ein anderes!

An ganz besonderer Stelle steht Ambrosius. Einerseits gelten ihm die guten Werke gar nicht oder nur in sehr beschränktem Masse. Einerseits setzt er seine ganze Hoffnung auf die Barmherzigkeit Jesu, andererseits weiss er die guten Werke gut zu verteidigen und ihnen eine wichtige Stelle einzuräumen. Die asketischen Leistungen tragen für ihn unzweifelhaft einen verdienstlichen Charakter. Besonders weiss er das Fasten zu loben, denn es ist gleich der vita angelorum; ieiunium culpae mors, excidium delictorum, remedium salutis, radixe gratiae...[2]). Die Barmherzigkeit ist zwar überaus teuer, doch dieselbe kann man für sein hingegebenes Geld abkaufen und „sich selbst auskaufen"[3]). Und die Almosen gewähren eigentlich noch mehr Vergebung als die Taufe, denn die letztere gewährt sie nur einmal, aber Almosen bringen Vergebung, so oft man sie spendet[4]). Bei Augustin durfte man nach Ablehnung der Willensfreiheit auch die Ablehnung der verdienstlichen Werke erwarten, welche bisher sich an den Willen anlehnten. Doch der mönchische und kirchliche Einfluss hatte bei ihm so tief nachgewirkt, dass er die guten Werke mit der Gnade in Verbindung brachte. Erst wo in dem Zusammenwirken der gratia und voluntas die caritas erweckt wird, da sind auch die verdienstlichen Werke möglich. Aber nirgendwo konnte das eher zur vollsten Auswirkung gelangen als bei einem, der sich ganz von der Welt abzuwenden suchte, um in der Liebe und „Beschauung" Gottes und seiner selbst zu leben. Weil nun ohne Verdienste keine Mehrung der Gnade geschah, so war der Mönch, welcher vor allem nach der Vollkommenheit strebt, am besten für den Empfang und die Mehrung der Gnade praedisponiert. Die rein äusseren Werke hatten für ihn auch wenig Bedeutung, und zwar einmal deshalb, weil erst nach den inneren Wirkungen die äusseren folgen, und zweitens war alles religiöse Leben überhaupt der Kirche eingeordnet, sodass alle asketischen Leistungen erst unter ihrer Anleitung ihren Platz und Sinn erhielten. Zwar

---

1) Hom. in q. l. N. Teat. III, 11
neque enim tantum das, quantum accipis; das peccuniam et accipis regnum caelorum.

2) de Elia et ieiun. III, 4.

3) ibd. 20, 17 a. a. 0.

4) vgl. sermo de eleem. 30, 31.

brauche nicht ein jeder die consilia zu erfüllen, aber die merita sind für jeden einzelnen am Tage der letzten Abrechnung nötig. Die merita, vor allem das Almosen, welches besonders geeignet ist, die Sünden zu tilgen[1]), werden mit dem ewigen Leben belohnt werden. Augustin gelang es, die sonst widerspruchsvolle Verdienstlehre geschickt in sein System einzubauen, aber bei den späteren Interpretierungen seiner Lehre oder vielmehr in der vulgären Frömmigkeit trat die bis dahin mehr verhüllte „Krassheit" des Verdienstgedankens hervor. Eigentlich wollte man auch in Bezug auf die Verdienstlehre sich an Augustun halten, aber man dachte, redete und handelte dabei doch anders.

Im Wesentlichen war die Verdienstlehre bald in die kirchliche Rechtfertigungslehre eingebaut und in ihr verwertet worden, daher hat man, was man noch in dieser Hinsicht hervorbrachte, im wesentlichen in anderen Worten gesagt. Auch Leo der Grosse weiss über Gebet, Fasten und Almosengeben als verdienstlichen Leistungen, als den besten religiosas actiones zu sprechen. Durch Gebete erlangt man Versöhnung, durch Fasten werden die Begierden des Fleisches ausgetilgt und schliesslich werden durch eleemosynis peccata redimuntur[2]), aber durch sie alle wird die imago Dei in uns erneuert. Gregor der Grosse bildete die Lehre von der Genugtuung so aus, wie sie bis zum Abschluss des Mittelalters sich erhalten hat. In ih herrscht die Grundanschauung, dass Gott wohl die Schuld, aber nicht die Strafe erlässt, sodass für die letztere der Mensch selbst leiden und durch sich selbst auferlegte Werke Genugtuung zu leisten schuldig bleibt[3]). Das Schlimme aber lag in dieser Hinsicht darin, dass man die Almosen nicht mehr im Hinblick auf die Not des Nächsten gespendet hat, sondern im Hinblick auf sich selbst. Diese Anschauung war schon so nachhaltig in den Massen durchgedrungen, dass es Gregor dem Grossen nur noch übrig blieb, die letzte Ausprägung in der Hinsicht zu geben, dass Almosengeben auch den Verstorbenen helfen und ihre Strafe im Fegefeuer mindern und tilgen könne. Schon Augustin hatte keinen Zweifel mehr, dass die Fürbitte der Kirche und das Almosengeben für die Verstorbenen helfen können[4]). Bei den späteren mittelalterlichen Stiftungen, Schenkungen und Testamenten hat die Kirche ausdrücklich unter Inanspruchnahme ihrer Autorität die Fundatoren schriftlich der ewigen Belohnung und Wiederver-

---

[1]) Enchir. XVI, 70.

[2]) serm. XII, 4.

[3]) s. Die christl. Liebestätigkeit in der alten Kirche. Bd. 1, 1882 - 90 A² S. 277. G. Uhlhorn.

[4]) Serm. 172.

geltung versichern müssen. Eine solche ewige Wiedervergeltung liessen sich auch die Geistlichen gleichfalls urkundlich versichern[1]). Es gab im Mittelalter ungezählte Klöster, welche an Reichtum viele Fürstenhöfe übertrafen. Dass man zu solchen Ausartungen gekommen war, ist ein Beweis dafür, wie oberflächlich und rein rechnerisch man den Verdienstgedanken gehandhalt hatte. Es klingt zwar paradox, dass der Gedanke der Nachfolge Jesu mit dem Verdienstgedanken die bestmögliche Verschmelzung eingegangen sei. Aber gerade die Mönche blieben doch stets die „Armen Christi", welche symbolhaft die Armut des Herrn in seiner Knechtsgestalt darstellten, sodass in dieser Hinsicht der Reichtum der Kirche mehr verborgen blieb. Wiederum war das Stufensystem im Katholizismus, die doppelte Sittlichkeit die besten Anreger zu dem weiteren grossen kirchlichen Gebilde um den Verdienstgedanken herum. Jeder Ueberschuss der vorgeblichen Genugtuung gehört zu dem „durch Christi Uebergebühr veranlassten Kirchenschatz" (thesaurus ecclesiae). So ist es „auf Grund der Gemeinschaft der Heiligen möglich, dass auch alle Glieder am Leibe Christi etwas zu diesem Kirchenschatz beitragen können", wenn sie mehr Sühne leisten, als sie zu leisten schuldig sind[2]). Offiziell betont es die römische Kirche, durch verdienstliche Leistungen, wie Messopfer, Gebete, Ablässe und sonstige gute Werke den Verstorbenen, den Armen Seelen eine Linderung, bzw. einen Erlass ihrer Strafen, wenn nicht per modum absolutionis, so doch per modum suffragii zusichern zu können.

Es liegt die Frage nahe, ob dieses Alles, was schon die Kirche als solche angeht, noch für die Frage nach der Askese von entscheidender Bedeutung sei. Hier gilt es zu sagen, dass jede Konsequenz, selbst in ihren Abarten und Verzerrungen, ohne Voraussetzung ihres Wesensprinzipes unverständlich bleiben muss. Dieses gilt auch von der Askese. Wird doch neben allen anderen verdienstlichen Mitteln das Almosen als das wirksamste bezeichnet. So ist es von Konstantin ab unzählige Male geschehen, dass Begüterte durch Almosengeben und Stiftungen sich ihrer Güter entledigten oder mit vollem Ernst diesen Wunsch hegten und sich von der Hast des alltäglichen Treibens abwandten, um dann im Mönchsleben die klösterliche Stille ihrem Seelenheil zugute kommen zu lassen. Einen fördernden Zug erhielt diese Anschauung noch durch die Geringschätzung der beruflichen Arbeit von seiten der Kirche. Auch die Leistungen der Mönche beim Abschrei-

---

[1]) Eicken, Mittelalterliche Weltanschauung. A[3] S. 524, 525.

[2]) P. Herib. Holzapfel, Katholisch und Protestantisch. Freib. i. Br. 1930. S. 172.

ben der Literaturwerke, die Trockenlegung von Sümpfen und das Ausroden von Urwäldern können das Urteil nicht abschwächen, welches kirchlicherseits der beruflichen Arbeit entgegengebracht wurde. Des Thomas und der anderen kirchlichen Lehrer Bevorzugung des beschaulichen Lebens vor dem beruflichen Leben haben das letztere der Geringschätzung anheimfallen lassen. Was galt die Arbeit, wenn auch als geeignetes Mittel der Askese, wenn auch als gutgemeinte Kasteiung, gegenüber dem Stand der Vollkommenheit? Man ist geneigt zu glauben, dass in neuerer Zeit wenigstens in dieser Hinschicht eine grundsätzliche Anderswertung zu verzeichnen wäre. Doch folgendes Beispiel wird uns zeigen, dass auch zu Kettelers Zeiten eine wahrhaft tiefe Würdigung der beruflichen Arbeit zu fehlen scheint (s. Anmerkung)[1]. Besonders ist die freiwillige Armut in der katholischen Lebensanschauung als „das bessere Gute", als der sicherere Weg zur Vollkommenheit stets dem beruflichen Leben gegenüber bevorzugt worden[2]. Die katholischen karitativen Leistungen, welche in ihrer Summe auch ein grosses Stück echter evangelischer Nächstenliebe ausmachen, können wir hier nicht eingehender in Angriff nehmen. Es sei hier bereits der noch folgenden Beurteilung vorgreifend gesagt, dass die Askese als eine wirklich ernste Lebenszucht, welche ihren Schwerpunkt im Evangelium sucht und findet, auf das beste das Wirken in der Liebestätigkeit fördern kann. Es gilt nun hier zu fragen, ob der katholische Verdienstgedanke wenigstens auf dem karitativen Gebiet eine Schwächung und Gefährdung dieses hohen Liebespflichtbewusstseins bedeutet oder ob er das letztere stärkt. Alle neueren katholischen Theologen, so auch K. Adam behaupten, dass die Askese oder das Streben nach Vollkommenheit in ihren Höhepunkten die Liebe darstellen soll. Der neutestamentliche Agapegedanke schliesst ein Füreinanderwirken - und Sterben ein. Es fragt sich nun, ob in der Askese oder im Mönchtum die beste Möglichkeit zur Verwirklichung des Agapegedankens gegeben ist. K.

---

[1]) Entnommen: Gerh. Uhlhorn, Katholizismus u. Protestantismus gegenüber der sozialen Frage. 1887. S. 13.;

Rote Karte—„Billet für die Reise ins Paradies".

I. Kl. (Eilzug): Unschuld oder Märtyrertum oder Befolgung der evangelischen Räte (Armut, Keuschheit, Gehorsam).

II. Kl. (Direkter Zug): Busse, Gottvertrauen und treue Ausübung der guten Werke (Beten, Fasten, Almosengeben).

III. Kl. (Gewöhnlicher Zug): Haltung der Gebote Gottes und der Kirche und Erfüllung der Standespflichten.

IV. Kl. (Aeusserst selten): Bekehrung auf dem Sterbebette.

[2]) Uhlhorn, ibd. S. 14.

Adam betont doch neben anderem, dass der Ordensberuf wenigstens „objektiv der beste, sicherste Weg" sei, um das christliche Ideal zu verwirklichen[1]). Doch schon auf der nächsten Seite muss Adam selbst zugeben, dass die Wege auch durchaus verschieden sein können und auch mannigfaltig und verschieden sind, sodass es also auch „Heilige der Grosstädte und Fabrikviertel", auch einen „vornehmen heiligen Weltmann" geben kann. Hier gilt es nun in Bezug auf die von Adam angetönte Tendenz zu fragen, inwiefern dann der protestantische Berufsgedanke von dieser alles vereinenden Heiligkeit ausgeschlossen sein durfte. Es ist nicht schwer, nach der Grundvoraussetzung Adams zu sagen, dass im Katholizismus die eine Alles umfassende Liebe Alles gestalte und zur Vollendung führe, und dass demgemäss auch die Aszesepraxis in den prächtigsten Farben sich beleuchten lässt; doch will auch Adam nicht leugnen, dass zwischen „Erscheinung" und Ideal noch eine weite Strecke des Weges liegt.

Wir wollen noch nicht an dieser Stelle die Askese bzw. die asketischen Leistungen etwa unter dem Gesichtspunkte der zweckmässigsten Verwirklichung der Nächstenliebe in Angriff nehmen. Das ist gewöhnlich der Punkt, an dem die protestantische Kritik gegen die katholische „Werkgerechtigkeit" einsetzt. Noch wollen wir nach dem Grund fragen, warum der Katholik dabei beharrt, dass „ein länger dauerndes Gebet verdienstlicher ist als ein kurzes?"[2]). Man rechnet eben damit, dass je nach der Grösse und der Dauer und den Schwierigkeiten des Werkes auch die Grösse des Verdienstes gesteigert wird[3]). Wir haben wegen Raummangels nicht mehr die Anschauungen weiterer katholischer Theologen (wie Th. Aquino, Anselm u. a.) heranziehen können, ebenso wenig den Grund für das Beharren des Tridentinischen Konzils auf der Notwendigkeit der verdienstlichen Werke beim Zustandekommen der Rechtfertigung und in Bezug auf die ewige Heilsaneignung. Gerade das Tridentinum zeigt unmissverständlich die eigenartige katholische Denkweise, da in der cooperatio von Gnade und menschlicher Freiheit nichts anderes als das organische Ein - und Durchströmen und Wachsen gesehen wird, sodass die daraus entspringende virtus (Kraft) als den bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur[4]) als unbedingte Folgerung des Aktes der

---

[1]) Das Wesen des Katholizismus. A[5]. S. 249.

[2]) P. A. v. Denderwindeke dtsch. Abriss der aszet. Theologie. 1931, Bd. 2. S. 246.

[3]) Denderwindeke, ibd.

[4]) sess. VI, decr. de iustific. cap. 16.

„Kooperanz" abgeleitet wird. So hat die katholische Kirche unter Voraussetzung jener organisch vorstellbaren cooperatio die protestantische These, dass die empfangene Gnade Gottes durch gute Werke nicht gemehrt wird, und dass die letzteren auch als Mittel dazu nicht geeignet sind, verdammen zu müssen geglaubt. (can. 24). Mit dem Fallen dieses Punktes in der katholischen Dogmatik würde das Mönchtum kaum ohne weiteres auch fallen; doch den asketischen und satisfaktorischen Leistungen würde ihr Schwergewicht unzweifelhaft entzogen worden sein. Einem Protestanten bleibt oft auch das ein Rätsel, wie eigentlich sich der Nachfolgegedanke mit dem Verdienstgedanken in ihrer beider letzten Konsequenzen vereinigen lassen sollen. Das lässt sich etwa daraus erklären, dass in der katholischen aszetischen Literatur lange Zeit hindurch das mönchische Leben als ein „Leben in der Vollkommenheit" eigentlich als ein „Leben der Uebergebühr" betrachtet wurde.

Erst von dieser Voraussetzung her sieht man deutlich, wie die asketischen und meritorischen Handlungsweisen dem Gedanken von der Vollkommenheit eingefügt worden sind. Ursprünglich waren die meritorischen Leistungen das allerwesentlichste Moment der paenitentia. Von der Didache bis Cyprian hinauf hat man die meritorischen Leistungen stärker unter dem Vorzeichen des Gesetzes betrachtet. Da das Mönchtum aber mehr das Moment der Freiwilligkeit, die freiwillige Verzichtleistung und ähnliches zu grossem Ansehen gebracht hat, hat es die meritorischen Leistungen überwiegend auf sich bezogen. Die inzwischen systematischer ausgebaute kirchliche Busspraxis der römischen Kirche hat die Bussstrafen erheblich reduziert. Letzteres ist sowohl aus dem Grunde geschehen, da die Gefahr des Abfalls ins Heidentum um die Mitte des 4. Jahrh. so gut wie ganz überwunden war; dann aber lag die abendländische Busspraxis überwiegend in den Händen des Priesters. In der morgenländischen Kirche haben die Mönche ihre Busspraxis bis ins 10. und 11. Jahrh. hinaus ausüben können. Dass in der abendländischen Kirche die Busspraxis überwiegend bei dem Priester lag, erklärt sich daraus, dass auch das Ablasswesen mehr von der Kirche, denn vom Mönchtum angeregt und ausgebaut worden ist. Die katholische Busspraxis und der Ablass gingen daher in erster Linie die Laien an. Der Mönch, der mit dem Laien gemeinsam zu der einen Kirche gehörte, war dem letzteren mit seiner übergebührlichen Leistung das lebendige Beispiel dafür, dass es auch konkrete „Uebergebühr" gibt. Dieser Stand der „Uebergebühr" gilt dann für den Stand der Vollkommenheit, weil alles auf freiwilliger Leistung beruht. In diesem Stande übt der Mönch in erster Linie die Enthaltungsaskese (Fasten, Keuschheit) und die Armutsaskese (Preisgabe aller irdischen Güter, gemein-

sames Leben) und sucht in der Befolgung der Gebote und der Lehre Christi die Vollkommenheit zu erreichen. Also sind die wesentlichen Momente des Vollkommenheitsstrebens auch Momente des katholischen Verdienstbegriffes. Denn Fasten, Almosen, Gebet und Jungfräulichkeit haben auch heute noch nicht ihren meritorischen Charakter verloren. Der katholische Laie übt die Askese mehr als ein besonderes Bussmittel, welches ihm vom Seelsorger bisweilen auferlegt wird. Gewöhnlich legt man den Büssenden bestimmte Fastenperioden, Wallfahrten auf, schreibt gewisse Zuchtübung z. B. ein-oder mehrstündiges Beten im Knien, Almosen u. ä. zu. Ist die Askese dem Laien überwiegend ein Bussmittel, so ist sie ihm in stark abgeschwächtem Masse auch Mittel zur Vollkommenheit, wie sie dem Mönch in weit verstärktem Masse eine solche ist. Ihre Hauptaufgabe ist es, den Menschen zur Vollkommenheit anzuleiten und im Streben nach derselben ihn zu ertüchtigen und dem Ziele selbst näher zu bringen. Da das Beten, Fasten und Almosengeben die wesentlichen Formen der Askese überhaupt, aber auch die wesentlichen Grundformen des katholischen Verdienstbegriffes sind, hielten wir es, um des wesentlichen Zusammenhanges beider Strukturen willen, in unserer Abhandlung für berechtigt, die eigenartige Verknüpfung und Verbindung der Askese und des Verdienstgedankens und ihre wechselseitige Beziehung einer kurzen Erörterung zu unterziehen.

Katholische Anschauungen in Bezug auf die Fragen der Charakterbildung und Pflege der Leiblichkeit in der Gegenwart.

Im Rückblick auf gewisse dualistische Phänomene und die mannigfaltigsten individuellen Ausartungen der mittelalterlischen Aszese, könnte es im 20. Jahrhundert überhaupt schwierig sein, in der modernen Kulturwelt das Wort Aszese noch irgendwie in Verbindung mit den modernsten Bestrebungen anzuwenden. Zwar finden wir in der gegenwärtigen katholischen Erbauungsliteratur das Wort Aszese seltener oder höchstens unter einem anderen Namen etwa wie Selbstüberwindung, Selbstzucht u. dgl. Es wird ohne weiteres klar, dass mit dem Fallen des Wortes Aszese ein lebensnaher und ein vertiefter Sinn etwa in Bezug auf Selbstbildung und Selbsterziehung zum Ausdruck kommt. Man sieht hier bereits, dass die Aszese nicht nur den Ordensleuten zur Erfüllung der Räte als ein Hauptmittel, sondern überhaupt auch in der Selbsterziehung und Selbstbildung des Menschen in Betracht kommen kann. Diesbezügliche Umwandlungen der Aszese sind wohl daraus zu erklären, dass die katholische Kirche sich genötigt sah, gegenüber allen wichtigsten Lebens-und Kulturfragen Stellung zu nehmen. Auch in ihr lebt man in der Anschauung, dass es nicht mehr genügt, in der blossen Polemik zu beharren. Auch im Katholizismus sucht man heute alle lebensnahen Fragen mit voller Schärfe aufzugreifen. Man empfindet auch dort die Verantwortung dafür, dass eine befriedigende Lösung der schwierigsten Gegenwartsfragen wie z. B. die des Sportes und der Selbstbildung nur unter Mitbeteiligung aller lebensfördernden Weltanschauungen erst möglich sein wird. Und nirgends tritt die Haltlosigkeit und der Mangel einer tiefer begründeten Weltanschauung so deutlich an den Tag als in der Körperkultur und auf dem Gebiet der Selbstbildung. Besonders die Körperkulturbewegung der Gegenwart hat die katholische Kirche zu raschen Entscheidungen gedrängt. So wurde die katholische Kirche in Bezug auf die Beurteilung der Leiblichkeit zu einer Stellungnahme gedrängt. Die meisten katholischen Wortführer der Gegenwart suchen in dieser Hinsicht den Nachweis

zu erbringen, dass die Kirche nie leibfeindlich eingestellt gewesen ist. So soll die Kirche als solche nie die σῶμα - σῆμα Formel zu eigen gehabt oder dieselbe verteidigt haben, wenn auch etwa der eine oder der andere Aszet sich nach dieser Anschauung gerichtet hat[1]. Was in der Lektüre einem deutlich entgegentritt, das ist der Eindruck, dass die katholischen Anschauungen in Bezug auf die Fragen der Körperkultur, Leiblichkeitssinn u. dgl. viel systematischer und lebensnäher formuliert werden als je. Die Aktualität dieser modernen Lebensfragen gab der Kirche den Anlass, mit vollster Schärfe diese Fragen in Angriff zu nehmen. So haben Papst und Bischöfe in ihren Rundschreiben eine klare und eindeutige Stellung gegenüber diesen Fragen eingenommen.

Wie allgemein bekannt, sind in den letzten Jahren überall unter der katholischen Bevölkerung sehr viele religiöse Vereinigungen und Jugendverbände ins Leben gerufen worden. Viele oder gewöhnlich die meisten von ihnen sind in der actio catholica miteingeschlossen. So ist es auch leicht erklärbar, dass im Rahmen einer solchen Organisation man den ganzen katholischen Menschen miteinbeziehen und ihn der Führung unterstellt wissen will. In dieser Hinsicht wird dem katholischen Menschen weniger Selbstständigkeit zugetraut oder, anders gesagt, der katholische Mensch wird als Katholik zu einer klaren Selbstentscheidung gegenüber dem Zeitgeist angeleitet. Dazu gibt schon einmal die straffe Einbeziehung des katholischen Menschen in die Gesamtorganisation Anlass genug, sich der katholischen, d. h. kirchlichen Anschauung ein-und unterzuordnen. Einerseits gibt es eine unzählbare Fülle dieser Organisationen. Andererseits ist in ihnen eine überaus grosse Mannigfaltigkeit der Interessen am weltanschaulichen, religiösen und kulturellen Leben vertreten, sodass ein Jeder leicht seinem besonderen Interessegebiet zugeführt wird. Dann wieder wird von dem Religionsunterricht des Kaplans an bis in die Theater-und Spielkreise und die Koch-und Schneiderkurse hinein alles Leben von der katholischen Weltanschauung getragen. Dieselben bis ins Einzelne gehenden Tendenzen dominieren auch in den akademischen Kreisen. Oft werden in den katholischen Weltanschauungskursen Programme von fast unübersehbarem Reichtum der Lebens-und Interessengebiete dargeboten. Selbstverständlich versucht man alle diese Lebensgebiete mit katholischer Weltanschauung zu durchdringen. Alle diese Bestrebungen ruhen auf der katholischen Grundanschauung, dass der katholische Mensch zur Vollkommenheit, zur Christusförmigkeit zu erziehen sei. Vollends ist sich die katholische Kirche ihrer Verantwortung gegenüber der Welt be-

---

[1] Linus Bopp, Wir sind die Zeit. Freiburg Br. 1931. S. 113.

wusst. Daher glaubt sie auch den Vorwurf inbetreff ihrer Rückständigkeit etwa in Fragen der Körperkultur entgegennehmen zu müssen, um wenigstens auf solche Weise ihre Glieder vor dem gegenwärtigen laxen Zeitgeist zu warnen. Aber auch immer wieder tritt in der katholischen Kirche eine Wechselwirkung von Weltoffenheit und Weltverschlossenheit zu Tage. Dieselbe Kirche, die dafür sorgt, dass in der Diaspora ein Kaplan zwei Schulkindern trotz der weiten Strecken die Religionsstunden erteilt, dieselbe Kirche duldet wiederum, dass in den katholischen Jugendverbänden unter dem Motto: „omnia instaurare in Christo" neben der üblichen Gebetspraxis nicht nur weltanschauliche oder kulturelle und wissenschaftliche, sondern auch politische und wirtschaftliche Interessen zur Geltung kommen können. Man zielt dort eben dahin, dem katholischen Menschen in jeder Hinsicht nicht nur eine katholische Erziehung, sondern auch eine katholische Lebensein-und Lebensführung zu geben. Man empfindet es als selbstverständlich, dass die Kirche eben als geistige Mutter ihrer Kinder für deren Erziehung und Geborgensein sorgen darf und muss.

Aber auch der heutige katholische Mensch verleugnet keinesfalls seine Heiligen und Asketen. Sie alle stehen als leuchtende Vorbilder der Selbsterziehung und des Vollkommenheitsstrebens vor seinem geistigen Auge. Und doch wiederum ist man heute gezwungen, in der Frage der Nachahmung der Heiligen viel vorsichtiger und kritischer zu sein. Daher redet man auch von den „falschen" Wegen in Bezug auf die Nachahmung der Heiligen. Dabei fehlen auch die ermahnenden Worte nicht, doch die aszetischen Uebungen in der Nachahmung keinesfalls zu übertreiben, eingedenk dessen, dass die Heiligen ihre Uebertreibungen oft bereut haben[1]). Man redet jetzt mehr von der nötigen Harmonie zwischen dem Geist und der Leiblichkeit, in Form von Selbstbildung, Charakterpflege usw. Nun wird die Leibeszucht keinesfalls als eine Lebensverneinung, sondern vielmehr als ein ausgezeichnete Mittel der vollsten Lebensbejahung aufgefasst. Das kommt unzweifelhaft auch davon, dass man dem gegenwärtigen katholischen Menschen ganz andere Lebensaufgaben stellt als in der nahen Vergangenheit. In einer Zeit, wo man sich mit den wichtigsten Forderungen an die Verantwortlichkeit der katholischen Gemeinschaft wendet, erhält jeder katholische Mann, jede katholische Frau einen ununterschützbaren Wert. Daher ist es von vornherein eine Lebensnotwendigkeit, der bestmöglichen Erziehung des katholischen Menschen die grösste Sorge zuzuwenden. Gerade heute, wo in vielen protestantischen Kul-

---

[1]) Kaesen, P. Wilh. S. J., Körperpflege und Charakterbildung. 1930. S. 68, 70.

turländern die Anschauung durchbricht, dass in der Vorschulung den Interessen einer konfessionellen Erziehung weniger Platz gewährt werde, sind mir persönlich Fälle bekannt, wo katholische Eltern in der Diaspora einen katholischen Lehrer für Mathematik gefordert haben und zwar mit der Begründung, ein Katholik könne und dürfe seine Weltanschauung auf allen Wissensgebieten vertreten. Von hier aus sind beispielsweise die vielen Appelle der katholischen Bischöfe an das Gewissen der Turnlehrer und Turnlehrerinnen zu verstehen, welchen in den Zeiten einer laxen Beurteilung von Schamhaftigkeit und Sittsamkeit eine besondere Verantwortung vor Gott anheim gestellt wird[1]). Und das Vollkommenheitsstreben nimmt man ebenso ernst wie in den früheren Zeiten. Doch gegenwärtig legt man dem Vollkommenheitsstreben schon einen anderen Inhalt bei. Wurde früher das Vollkommenheitsstreben mehr auf die Vervollkommnung des heiligen Menschen selbst bezogen, so fasst man heute diesbezüglich den Dienst an der Gemeinschaft, die Vorpostendienste des Laien, die Aufgaben in der Mission unter actio catholica zusammen, in welche eigentlich jeder Katholik einbezogen sein soll. Dieses alles wird jetzt mehr oder weniger eng mit dem Vollkommenheitsgedanken verbunden. Kurz, zum Vollkommenheitsstreben gehört jetzt mehr Arbeit am „Du", aber weniger Eigendressur als früher. Aber eines der wichtigsten Motive, welches die katholische Kirche zum Volk hin treibt, ist das Interesse an der kirchlichen Erziehung, Beeinflussung und Leitung der Jugend. Ein solches Tasten nach der Volksseele macht sich etwa in der Entwicklung der katholischen Liturgie bemerkbar. Linus Bopp redet diesbezüglich darüber, dass die Kirche schon allein mehr aus liturgischen Gründen mit guten Gewissen längst Fabrikräumen und Maschinen und modernen Verkehrsmitteln, in gegenwärtiger Zeit also auch Flugzeugen u. dgl. ihre Weihen nicht versagt hat. Wie gesagt, alle diese Bestrebungen gehen dahin, den ganzen katholischen Menschen mit allen seinen Lebensinteressen in die kirchliche Erziehung miteinzubeschliessen. Wie gross wird daher das kirchliche Interesse besonders an der Erziehung der Jugend sein! Daher sucht man die Menschen dort auf, wo sie eben in ihrem alltäglichen Leben zu finden sind.

Aber überhaupt zur Frage der Leiblichkeitspflege hat die heutige Kirche eine ganz andere Stellung eingenommen als die von Gestern. Die katholische Kirche hat in Bezug auf die Leiblichkeit und ihren Sinn ihre Anschauungen viel deutlicher als je formuliert und ausgesprochen. Man versichert immer

---

[1]) s. Leitsätze und Weisungen der deutschen Bischöfe von 1925. Leitsatz VI.

und immer wieder, dass die Kirche gegenüber einer gesunden Jugend und einer kräftigen Leiblichkeit überhaupt nur grosses Interesse und Freude habe. Ebenso wird wiederholt versichert, dass der menschliche Leib nirgends höher geehrt und geadelt und sein Recht nirgendwo mehr vertreten und geschätzt wird als in der christlichen Ordnung und Sitte[1]. Zu einer Neuorientierung in Bezug auf die Leiblichkeit haben die erwähnten Leitsätze der deutschen Bischöfe vom Jahr 1925 sehr viel beigetragen. Heisst es doch im ersten Leitsatz u. a. „Der Leib des Christen ist heilig zu halten... Er ist durch Sakramente geheiligt; eine gesunde Körperpflege ist nicht nur mit den Lehren des Christentums vereinbar, sondern geradezu geboten"[2]. Schon Papst Pius X. hat vor einem katholischen Turnverein Folgendes ausgesprochen: „Ich billige eure Turnübungen... Seid stark, euch zum Verdienst und euren Brüdern zum Heil". Indem man heute die Uebertreibungen der alten Aszeten unter bestimmten Voraussetzungen gewissermassen kritisiert, sucht man gleichzeitig nachzuweisen, dass die Kirche stets und stets für die Rechte der Leiblichkeit eingetreten sei[3]. Die Kirche halte sich gleich weit von der Leibfeindlichkeit wie von der Leibvergötterung entfernt[4], denn „nach christlicher Auffassung ist der Leib etwas Heiliges-Hehres". Andererseits verteidigt man wieder die Heiligen und die strengen Aszeten und zwar mit der Begründung, dass man ihrem „übernatürlichen" Leben eine besondere Kraft zuschreibt. Daher durfte man im Bezug auf ihre geschwächte Leiblichkeit nicht von einer Schwächung, sondern von einer Vergeistigung der Leiblichkeit reden[5]. Grundsätzlich bleibt man dabei, dass die Körperpflege für die Gesundheit eine Lebensnotwendigkeit ist und das letzte Ziel der Leiblichkeit ihre Vergeistigung. Nach katholischer Anschauung ist der Leib zwar kein Selbstwert, aber ein guter Stütz-und „Mittelwert" für andere höhere Werte[6]. Wenn nun der Leib als unbedingtes „Eindrucks-und Ausdrucksmittel" der Seele einen überaus grossen Wert hat, ist seine Pflege eine Lebensnotwendigkeit. An sich aber gehört der Körper „der niedersten Seinsstufe in der Schöpfung an"[7]. Daher ist es eine Aufgabe des Christen, seine Leiblichkeit der Herrschaft des Geistes unterzuordnen zum Endzweck endgültiger Vergeistigung. Indem nun die Leib-

---

[1] vgl. Kaesen, S. 57.

[2] Kaesen, S. 58.

[3] s. Linus Bopp, S. 126; Kaesen, S. 68 f.

[4] L. Bopp, ibd. und S. 124.

[5] Kaesen, S. 69.

[6] s. Linus Bopp, Wir sind die Zeit. 1931. S. 117.

[7] Kaesen, S. 39.

lichkeit auf eine solche Weise zu einer innigeren Einheit mit dem Geist erhoben wird, geschieht an der Leiblichkeit eine Art „Auferstehung des Fleisches"[1]).

Mit der neuerstandenen Aktualität der seelsorgerischen und missionarischen Tätigkeit geht das neugeweckte Interesse für die Körperpflege Hand in Hand. In dieser Hinsicht werden gern Anknüpfungen an aszetische Vorbilder als Muster besonderer Tüchtigkeit und Leibeszucht gepflegt. Oft stehen dann als solche Vorbilder neben Demosthenes und Cicero Ignatius Loyola, Franz Xaver u. a. als Repräsentanten der Tüchtigkeit durch Uebung[2]). Für einen geistig Tätigen zumal betont man aufs stärkste die Notwendigkeit der Körperpflege. Daher fehlen in den neuesten aszetischen Schriften auch die Ermahnungen in Bezug auf die Körperpflege nicht mehr. In ersten Linie ergehen diese Anregungen von den Jesuiten. Kurz, die vielen Bedingungen, welche an einen Katholiken gestellt werden, der auf andere und für viele wirken soll, lassen sich auf zwei Punkte reduzieren; nämlich: kernkatholischer Geist und ein kerngesunder Körper[3]). So soll nun auch die Körperpflege nie als Selbstzweck, sondern für die Zwecke des Vollkommenheitsstrebens ihre höchste und beste Anwendung finden. Wir wollen hier noch einmal unterstreichen, dass auch die neuesten Mittel wie Körperpflege, körperliche und geistige Selbstertüchtigung speziell im Vollkommenheitsstreben ihre Anwendung finden sollen. Um diesem Streben selbst eine festere Grundlage zu geben, geht man daher auf den Ausspruch Tolstois zurück, nämlich, dass jede Vervollkommnung mit der Enthaltsamkeit zu beginnen habe. Die Körperpflege soll nach katholischer Anschauung nicht nur zur Ertüchtigung, sondern in verstärktem Masse auch zur Bekämpfung der Sinnlichkeit dienen. Man ist zu der Erkenntnis durchgedrungen, dass etwa das Fasten in gewissem Masse zur leiblichen und zur geistigen Gesundung führt[4]). Man begegnet oft Aussagen, welche überhaupt keine andere aszetische Übung mehr anerkennen, die nicht ausdrücklich den Menschen zur höchsten Befähigung und Tüchtigkeit anleite. Katholische Wortführer wie Lockington (Kap. 3) betonen auf das stärkste, dass die flagellantischen und überhaupt alle leibfeindlichen Tendenzen der Aszese dem Geist der Kirche und dem Beispiel aller grossen Heiligen entgegengesetzt seien. Im Grunde sei die Kirche als geistige Mutter für das bestmögliche geistige und leibliche Wohlergehen ihrer Kinder immer bedacht gewesen; um der Schwachheit der gegenwärtigen Ge-

---

[1]) Kaesen, S. 41.

[2]) und [3]) W. J. Lockington, S. J., dtsch. Küble, S. J.: Durch Körperbildung zur Geisteskraft. 1928. S. 57.
(für 4) Kap. 4 und 5).

[4]) Kaesen, S. 27.

neration willen habe die Kirche auch das Fasten einschränken lassen. Wo es sich aber noch um das Fasten handelt, da ist das positive Auswirken allein ausschlaggebend. Deshalb sei unsere Ernährung so einzurichten, dass wir möglichst viel und möglichstleicht arbeiten können[1]. Selbstverständlich ist es die Aufgabe der Kirche, in Zeiten der Üppigkeit und der Schwelgerei den wertvollen Sinn des Fastens zu verteidigen, wieder aber in Zeiten überspitzter Tendenzen eines Spiritualismus das Recht der Leiblichkeit mit biblischer Begründung zu verteidigen. So ist nach Kaesen im Menschen nichts zu töten. Ebenso sind die Triebe und die Leidenschaften nicht totzuschlagen, sondern unter die Herrschaft des Geistes zu bringen. Die Bezähmung der Leidenschaften bzw. ihre Unterordnung unter die Herrschaft des Verstandes ist somit die beste Selbstverleugnung. Denn indem den Trieben und Leidenschaften die Herrschaft entwunden wird, werden sie selbst auf eine höhere Stufe gehoben. So halten es daher die katholischen Wortführer für eine Gewissenspflicht, die sinngemässe Pflege des Leibes zu verteidigen. Die sinngemässe Körperkultur, eine bestimmte Leibeszucht ist dann schon immer ein Weg zur weiteren Selbstüberwindung und Selbstbildung. Damit rückt die katholische Position gegenüber der Sportbewegung in ein klareres Licht. So ist jede sinngemässe Körperbildung immer auch schon ein Unterstützungsmittel zum vollkommenen sittlichen Streben. Die Leibesübungen können unter Umständen die besten Anleitungen zu den Tugendübungen geben. Das rein sportliche Bestreben kann sowohl sittlich fördernd als auch verderbend wirken. Und das Letztere umso eher, wo immer eine tiefer greifende Weltanschauung fehlt. Selbstverständlich musste der religiöse Charakter der griechischen Sportfeste anders auf die sittliche Gesinnung wirken als etwa heute, wo der Sport als Selbstzweck aufgefasst wird. Daher sucht man katholischerseits nicht nur dem sittlichen Streben sondern auch den Bestrebungen der Körperkultur eine religiöse Grundlage zu geben. Die Körperkultur kann unter Umständen den besten Anlass zu einer tieferen Selbstbesinnung geben. So kann die Leibeszucht gewissermassen zu einer guten Vorarbeit für die weitere Entwicklung der Persönlichkeit werden. Umgekehrt aber, sei bemerkt, führt eine blosse Körperkultur ohne irgendwelche weltanschauliche Ziele und Zwecke zu einer Zersplitterung und keiner Höherentwicklung der Lebenskräfte. Die grösste Sorge ist es daher, aller Körperkultur eine tiefere religiöse Erziehungsgrundlage zu geben, denn „die ganze physische Erziehung muss auf die sittliche Entwicklung, auf das Wachsen des

---

[1] Kaesen, S. 30.

inneren Menschen gerichtet werden"[1]). Kurz, nach einer solchen Voraussetzung darf und soll jede Körperkultur von einer tieferen Weltanschauung getragen werden.

Mit der Kritik der gegenwärtigen Körperkulturbewegung in Bezug auf den Mangel einer alles tragenden Weltanschauung kommt die katholische Stellungnahme deutlich zum Vorschein. Einerseits werden das Spiel und der Sport als ein naturnotwendiger Regulator der überschüssigen Kräfte verstanden. Andererseits soll durch die Körperpflege die Charakterbildung und Selbsterziehung bestens gefördert werden. Besonders geht das da von statten, wo eine religiöse Grundlage Träger aller dieser Bestrebungen wird. Eigentlich soll durch eine sportliche Allgemeinbildung den Ansprüchen der Leiblichkeit Genüge getan werden. Jedes rein technische Spezialisierungsstreben, welches zu Höchst - und Spitzenleistungen verleitet, habe in sich die Gefahr, zum Körperkult zu verführen und sei daher kirchlicherseits zu verwerfen. Nach solcher Kritik der gegenwärtigen Sportswelt sucht man dann eine von katholischer Weltanschauung getragene Körperkultur zu empfehlen. Hier glaubt man um den christlichen Sinn in der Körperkultur überhaupt kämpfen zu müssen. Nachdem man die unzweifelhaften Schäden der Apotheose der Leiblichkeit in Bezug auf die Selbstbildung kritisiert, betont man die harmonische Ausbildung, welche eben nach der katholischen Anschauung für das Beste und Sinngemässe gilt. Um den Gefahren einer Überschätzung der Körperkultur vorzubeugen, glaubt die katholische Kirche den Primat der Seele vor dem Körper verteidigen zu müssen. Hand in Hand soll daher mit der wahren Körperpflege auch die wahre Charakterbildung gehen. Gilt doch derjenige für besser ausgerüstet, der seine Leidenschaften dem Geiste unterordnet, dessen Körper sich der nötigen Zucht fügt. Daher sind Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung die besten Grundlagen einer wahren und echten Kultur. Und erst durch die Selbstüberwindung wird auch die Körperkultur dem Menschen zum Heil. Nur derjenige, der von ihnen heraus sein Handeln bestimmen und sein ganzes Wesen beherrschen kann, verdiene, ein Charakter, ein ganzer Mensch genannt zu werden. Alle körperliche Übung soll dahin führen, nicht Muskelmassen, sondern ein fügsames und haltbares Werkzeug der Seele herauszubilden. Es soll sich nicht um Übung aus Liebe zur Übung, sondern um die Übung als Mittel zum Zweck handeln[2])

Um der wahren Harmonie willen gilt es den Körper zu üben und die Leidenschaften zu bekämpfen. Jedes Niederringen der Leidenschaften durch zweckmässige Körperübung und Selbstüberwindung soll und kann nicht etwa den Tod der Lei-

[1]) Kaesen, S. 120.

[2]) Lockington, dtsch. S. 89.

denschaften herbeiführen, sondern fördert die „persönliche Aufwärtsbewegung und Vollendung". Jede strenge Selbstzucht und jede Überwindung sind und sollen gar nicht lebensfeindlich und lebensverneinend sein. Die Lebensbejahung soll an Stelle der „düsteren" Aszese des mittelalters treten[1]). Zu einer wahren Selbstbildung wird eine energische Verneinung und Bekämpfung der Leidenschaften notwendig sein. Auf eine solche Weise sollen nun auch die sittlichen Gefahren, welche aus dem Sport entstehen, wie Prahlerei, Ehrsucht und Selbstsucht durch Selbstverleugnung und Selbstzucht bekämpft werden. Auch in der übernatürlichen Lebensordnung gilt es im vollsten Ernst, den Kampf gegen die bösen Neigungen zu führen, da doch „weichliche Glieder zu einem gekreuzigten Haupt nie recht passen". Eine grosse Verantwortung in Bezug auf die Selbstbildung und Selbstverleugnung liegt somit nicht nur auf der Kirche sondern auch auf jedem Einzelnen. Einerseits will die Kirche selber tüchtige „Gottes Werkleute" erziehen, andererseits wird jeder einzelne zur Selbstbildung und Selbstentscheidung angespornt.

Die Fragen der Selbstbildung werden u. a. von Fr. W. Foerster und R. Guardini mit feinem pädagogischen Takt und einem tiefen erzieherischen Sinn in Angriff genommen. Linus Bopp behandelt u. a. Themata über den Sinn der Zeit, über das Verständnis des Individuums und über die Ausbildung des geistigen Führers. R. Guardini hat in seinen „Briefen über die Selbstbildung" die tüchtigen „Gottes Werkleute" im Auge. Zu allererst will Guardini als Grundbedingung jedes wahren Wirkens eine tiefere innere Freude des Herzens empfehlen. Dies geschieht erst dann in vollkommener Weise, wenn unser Innerstes sich mit Gott verbindet. Das ist die Voraussetzung einer wahrhaft fruchtbaren Selbstbildung. Dabei hat Guardini, wie auch alle anderen katholischen Wortführer unablässig das Ideal des katholischen Menschen im Auge. Wo man speziell junge Menschen im Auge zu haben glaubt, da redet man höchst vorsichtig. Anstatt von etwaigen aszetischen Übungen zu reden, redet man in umschreibender Weise von einer inneren und äusseren Zucht des Menschen. Daher wird aller Härte, Verdriesslichkeit und Schwermut der Kampf angesagt. Das Ideal der Selbstbildung such man in einem gesunden, frohen, selbstbewussten und züchtigen jungen Menschen. Man versucht im vollsten Ernst, das innerste Wesen des jungen Menschen mit der hohen Sache selbst zu verbinden. So werden keine aszetischen Spitzenleistungen oder durch derartige Leistungen ausgezeichnete Heilige als unbedingt nachzuahmende Ideale

---

[1]) Kaesen, S. 41 u. 109.

hingestellt. Man versucht den geistigen Blick des jungen Menschen auf höhere Lebens - und Kirchenideale hinzuweisen. Alle Nachlässigkeit, Skrupulosität und leere Grübeleien sucht man ihnen daher auszureden und die geistige Konzentration des jungen Menschen auf wertvollere Objekte ausserhalb seines engen Lebenskreises zu lenken. Begeisternde Worte findet man, um die jungen Gemüter mit Streben nach Wahrheit und Rechtschaffenheit zu erfüllen. Jedes Werk, jede Mühe soll den jungen Menschen in der Selbstbildung immer höher und zu einer „innigeren" Konzentration führen. Sogar die Kunst, einem anderen frei und offen in die Augen zu schauen, muss auf Grund einer besonderen Übung gefördert werden[1]). Weiter werden die Zucht des wahren Schweigens und die Selbstprüfung (Tagebücher u. ä.) als unentbehrliche Mittel der Selbstbildung empfohlen. Die älteren aszetischen Methoden finden dabei nur in beschränktem Masse Anwendung. Nicht nur der Inhalt des gegenwärtigen Selbstbildungsstrebens ist ein grundverschiedener, sondern auch das aszetische Streben überhaupt erhält jetzt einen anderen Sinn. „Aszetisch" nennen wir hier das methodische und übungsgebundene strenggeregelte Selbstbildungsverfahren. Diese Methode hat als Ziel die bestmögliche Erziehung und Selbstbildung, um die rechte Kunst für den Dienst an der Gemeinschaft auszubilden. Solches Bestreben hat mit der alten aszetischen Methode von der blossen Steigerung der individuellen Frömmigkeit nichts oder in nur sehr geringem Masse etwas Gemeinsames. Denn die Überwindung der Selbstsucht wird jetzt als einziger Massstab einer wirklichen Gemeinschaft angesehen[2]). Um der Selbstbildung, eigentlich um der Gemeinschaft willen ist auch das Schweigen von grösster Bedeutung. In vielen katholischen Jugendvereinen ist wieder die Enthaltsamkeit die Bedingung ihrer Mitgliedsrechte. Eigentlich soll das Prinzip eines katholischen Jünglings, einer katholischen Jungfrau stets sein: besser machen, ernst nehmen, d. h. sich, seine Arbeit, seinen äusseren und inneren Menschen ernst nehmen. Den eigentlichen Zweck dieser Selbstdisziplinierung sieht Guardini auch dadurch bestätigt, dass wer keine Gruppe in der Gemeinschaft fertigbringt, im späteren Leben auch keine Einigkeit im Volke schaffen kann. Die erstrebenswerten Ideale werden in den katholischen Vereinigungen überhaupt stark konkretisiert. In den literarischen Apologien werden in grösster Fülle ganz konkrete Lebensmomente unter die Beleuchtung der katholischen Weltanschauung gestellt. Hier sollen nur ein paar Beispiele angeführt werden.

---

[1]) R. Guardini, Briefe über die Selbstbildung. Gottes Werkleute. (mehrere Jahrgänge). S. 25.

[2]) Guardini, S. 48.

Frage: Warum lebe ich enthaltsam? Antwort: Weil ich durch Unenthaltsamkeit von meinen höchsten Pflichten gegen Gott, Kirche und Familie abgewendet und zum Brechen meines Gelübdes (Abstinenzversprechen!) verleitet werde! Warum übe ich meinen Körper? Damit er durch Abhärtung und Übung ein tüchtiges und gefügiges Mittel werde im Dienste des Geistes! Aus einer solchen Situation heraus redet auch Guardini. Wenn man als junger Mensch seine Selbstverantwortung immer an das Volk, die Menschheit oder auch an die Kultur anknüpft, so liegt die Gefahr des blossen Geschwätzes nahe. Das Verantwortungsbereich eines jungen Menschen kann nicht anders als im engeren Rahmen und konkret gefasst werden. Die Verantwortung soll zuerst konkret an der Familie, den Freunden und den Nachbarn ihre erste und beste Verwirklichung finden. Von hier aus darf und soll man dann auf die Verbesserung der ganzen Menschheit hin arbeiten. Was die Unverträglichen in der Gruppe, das sind die Krachparteien im Reichstag[1]). Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung sollen im Interesse der Gemeinschaft geschehen. Daher soll der katholische Mensch zu bestimmten und konkreten Aufgaben erzogen werden. Auch der Handwerksbursche wird zur Selbstbildung angeleitet, und das geschicht nicht nur, um seinen persönlichen Selbstwert zu erhöhen, sondern vielmehr deshalb, weil er als katholischer Mensch überhaupt besondere Aufgaben hat. Nach der allgemein katholischen, besonders aber nach der jesuitischen Erziehungsmethode nimmt man sich allen Ernstes vor, den Menschen überhaupt gemäss seinen Anlagen zu erziehen. Besonders hoch wird somit jede Übung geschätzt. Auch das Beten soll in bestimmter Weise gelernt werden. Besonders gilt es, die geistige Konzentration im Gebet zu üben. Das Gebet soll klar und immer auf ein wertvolles Objekt gelenkt sein. Hier knüpften früher auch die geistigen Meditationen an. Heute scheint die innere Sammlung auch beim Gebet und durch das Gebet eine wichtige Rolle zu spielen. Durch das Gebet rüstet man sich am besten zum Kampf. Daher darf man getrost beten: „Mache mein Herz grossmütig und stark, damit ich freudig Gottes Werk schaffe!"[2]) Überall klingt hier die Anschauung durch, dass wir erst durch Tüchtigkeit, durch Tugend befähigt werden zur Dienstbereitschaft. Weniger in dem Sinn, dass dem Wirken und dem Tätigsein die Tugenden als Früchte folgen sollen. Vor jedem Dienst kommt an erster Stelle die Tüchtigkeit, die Tugenden. Der Dienst kann der eines Jugendführers oder auch der eines Abgeordneten im Reichstage sein. Beide bedürfen eben einer besonderen Tüchtigkeit. Überall

---

[1]) Guardini, S. 51.

[2]) Guardini, S. 101.

kommt man ohne Zucht, ohne Selbstbeherrschung nicht aus; diese aber müssen schon von den frühesten Jahren der Jugend an gebildet werden. Besonders gegen Andersgesinnte ist eine Zucht der Selbstbeherrschung von unüberschätzbarem Wert. Denn darin offenbart sich die rechte Mannesart. Das kann nach dem staatsbürgerlichen Erziehungsprinzip Foerster: „Ich bin nicht allein da; andere sind auch noch da“ und durch ein „ruhiges Nebeneinanderstehen“[1]) zu der wirklichen Gemeinschaft des Schaffens, zu der „wahren Politik“ führen.

Die Zucht des Schweigens, die stille Einkehr und die Konzentration sollen uns auch vor einer leeren Vielgeschäftigkeit und Lärmmacherei bewahren. In der Zeit des raschen Tempos gilt es sich im Warten und im Beharren zu üben. Dabei kann jedes Opfer leicht werden. Denn eine wahre Zufriedenheit und Selbstbescheidenheit kann uns niemand rauben. Jedes Opfer erhält seinen höchsten Sinn darin, dass es kein einfaches Hingeben, sondern ein Hinaufheben desselben „in die höhere Welt“ bedeutet[2]). Es kann ein Hindurchschreiten zum jenseitigen Leben mit unserem ganzen Sein geschehen; eben weil wir unser ganzes Leben freiwillig als Opfer hingeben, heben wir es gleichsam auf eine höhere Stufe hinauf[3]). Im allerletzten Sinne ist nach Guardini um den Besitz der wahren Freiheit zu ringen, um von innen heraus frei handeln zu können. Denn wer die Leidenschaften und die Triebe in sich wirklich beherrscht, der ist auch wahrhaftig frei (S. 180). Erst durch die wahre Selbsterziehung dient man am besten dem Staate und der Welt. Alle Kräfte des Menschen sollen daher zu allererst auf die wahre Selbsterziehung konzentriert werden. Somit hat jede Bezähmung der Sinnlichkeit, jede Überwindung von Zuchtlosigkeit, Gleichgültigkeit und schlechter Gewohnheit nicht nur einen grossen Wert für die Selbstbildung des Individuums, sondern auch keinen geringeren für die Gemeinschaft, Volk und Staat. In pädagogischer Hinsicht ist dabei etwas Richtiges gemeint, denn selbst unsere kleinsten Fehler und Schwächen bleiben auch in Zukunft als solche bestehen.Unser Charakter bleibt behaftet mit vielen kleinen brüchigen Stellen. In dem Streben nach Ausmerzung aller dieser kleinen und greifbaren Fehler fragt sich nun, ob nicht gerade dadurch unsere Selbstreflexionen wieder auf das Stärkste genährt würden. Wieder aber fragt sich, ob dann nicht im Eifer des gespannten Kampfes etwa durch Höchstkonzentration aller Kräfte auf besondere wertvolle Aufgaben unser Wesen aus der Selbstzersplitterung und Selbstzermürbung her-

---

[1]) R. Guardini, S. 133.

[2]) Guardini, S. 158.

[3]) ibd. 159.

ausgerissen wird. Andererseits natürlich darf man nicht vergessen, dass selbst unsere kleinsten Fehler in der Höchstspannung des Kampfes uns verderblich werden können. Die katholische Kirche handelt in dieser Hinsicht einfacher oder sozusagen greifbarer. Sie leitet dieses theoretische Dilemma mehr auf das praktische Gebiet hinüber, d. h., sie vereinfacht es in praktischer Hinsicht.

Nach der katholischen Anschauung soll ein jeder wahre Katholik nach der Vollkommenheit streben. Ihr Ziel aber ist doch die Christförmigkeit, Gottähnlichkeit. Die katholische Kirche hat es aber nicht leicht, der Mannigfaltigkeit ihrer religiösen Typen gerecht zu werden. Diese Mannigfaltigkeit glaubt man jedoch auf eine einfache Formel bringen zu können. Diese lautet: „Der Christ soll durch die Kirche christförmig werden". (L. Bopp). Aber dabei kann es geschehen, dass der eine per Christum hominem ad Christum deum, der andere per Mariam ad Jesum, dass der eine durch weniger Leistungen, der andere wieder durch bestmögliche Erfüllung der Räte einen besonderen religiösen Typus individueller Eigenart ausprägt. Die Aufgabe der Kirche ist es, allen diesen verschiedenen Frömmigkeitstypen durch Anpassung und Vorbeugung zu helfen, ihre Wirkung nicht „zur Heresie und Sektenbildung" ausarten zu lassen, sondern diese Typen zur Bereicherung des kirchlichen Frömmigkeitswesens anzuleiten. Die besondere Eigenart der einzelnen Typen wird noch durch die Anschauung begünstigt, dass die einzelnen Christen in ihrer Individualität nur die eine oder die andere Seite am Christusbilde nachahmen können. Und erst in der Summe der individuellen Ausprägungen wird der ganze Christus vollkommener nachgeahmt[1]). Alle verschiedenen katholischen Orden und Kongregationen sehen eigentlich das eine Bild Christi, welches aber in seiner Absolutheit nicht anders als in seinen einzelnen Teilen erfassbar ist; daher die verschiedenen Weisen der Nachfolge. So glaubt dann auch die katholische Kirche in ihrer fördernden Haltung gegenüber den verschiedenen Frömmigkeitstypen erst recht die katholische Kirche zu sein[2]). Daher versucht auch Bopp den Sinn und das Ideal der Heiligen in eins zusammenzufassen, nämlich dass sie vergottete Menschen geworden sind, was eben durch die „Christförmigkeit" geschieht. Aber Heilige gibt es jetzt schon aus allen Geschlechtern, Ständen und Berufen. Auf den Einwand, dass hier somit ein Wechsel und Wandel des Heiligenideals zugegeben sei, antwortet Bopp, dass man hier besser von einer Entwicklung reden sollte. Das Gültige und Bleibende, das entscheidende Ideal der „Christ-

---

[1]) L. Bopp, S. 65.

[2]) L. Bopp, S. 66.

förmigkeit" sei dasselbe geblieben. Jedem Menschen ist nun dieses Ideal zur Verwirklichung gesetzt. Die beste Heiligenverehrung kann nur ihre Nachahmung sein, d. h. nach demselben Ziel streben. Die Vorstellung von dem organischen Zusammenwachsen mit dem Christus in der Kirche hilft hier auch über weitere Denkschwierigkeiten hinweg. Aus der vorherigen Abhandlung erinnern wir uns noch der Aussage K. Adams, dass es bereits auch im Stande des modernen Weltmannes Heilige gibt. Eben daran knüpft auch die gegenwärtige katholische Lehre von der Charakterbildung an.

Zum heiligen, zum „vollkommenen Mann" wird man durch immer bessere Selbstbeherrschung. Selbstverständlich spielt auch in dem Streben nach Enthaltsamkeit die Gnade keine geringe Rolle. Aber die Vollendung der Vollkommenheit ist nie nur ein Werk der Gnade. Das allen gemeinsame Bildungsziel ist Christus, der Vollkommene. Er bleibt das Vorbild. Ein „christförmiges Leben zu führen, ist das gemeinsame Bildungsziel". Dabei müssen wir stündlich und augenblicklich neue Menschen werden[1]). Das klingt doch evangelisch. Aber schon zwei Zeilen weiter heisst es: „Jedes Gebet, jedes gute Werk soll uns gnadebringend sein, soll eine Neugeburt, Höhergeburt bringen, uns auf höhere Seinsstufen hinaufführen". Natürlich wächst der Mensch bis zur Vollkommenheit nicht auf magische Weise. Ungeachtet dessen, was die Gnade an ihm wirkt, muss der Mensch die Stufen der Vollkommenheit stets selbst unter Selbstüberwindungen und Selbstverleugnungen erringen. Jede wahre Selbstbildung ist erst dann im höchsten Masse fruchtbar, wenn die inneren Kräfte des Menschen geweckt und zur Höherentwicklung angeleitet werden. Erst durch die volle Wirkung der inneren Kräfte wird der Mensch Herr seiner Leidenschaften. Bis dahin ist der Weg ohne Opfer nicht denkbar. Was einen im Streben nach dem Ziel behindert, das muss gemieden werden. Jedes wahre Opfer aber fordert den inneren Menschen. Das gilt auch von der Jungfräulichkeit. Zu ihrer höchsten Fruchtbarkeit kann sie am besten in der Erziehung der Anderen gelangen. Jede wahre Selbstbildung hat den grössten Einfluss auf die Sexualerziehung[2]). Erst durch die Selbstbeherrschung kann das echte Selbstwertgefühl und das wahre Selbstwertbewusstsein geweckt und gefördert werden.

Der ganze Mensch soll bewusst mit allen seinen leiblichen und geistigen Kräften nach der Vollkommenheit streben. Die sinngemässe und selbstbewusste Körperkultur soll die erste Anleitung geben. Doch die Bestrebungen und Ziele der Kör-

---

[1]) Linus Bopp, Wir sind die Zeit. S. 119.

[2]) Linus Bopp, S. 93.

perkultur werden den geistigen Bestrebungen und Zielen untergeordnet. Der katholische Mensch steht in seinem Streben nicht allein. Neben dem Einzelnen streben Tausende auf das eine Ziel hin. Sie alle stehen aber in der Gemeinschaft der Kirche. Jeder wahre Katholik teilt das von der kirchlichen Weltanschauung getragene Leben. Was kirchlich, das ist auch katholisch. Daher ordnet sich der katholische Mensch in Allem der kirchlichen Erziehung unter. Auch die sportlichen Bestrebungen dürfen daher nicht der katholischen weltanschaulichen Gebundenheit entbehren. Erst unter solchen Voraussetzungen glaubt die katholische Kirche den ganzen Menschen erfassen zu müssen. Sie will ihn ganz beanspruchen, als ganzen leiten und erziehen und der Vollkommenheit zuführen. Das Streben nach Vollkommenheit kann des Aszetischen nicht ganz entbehren. Doch zum Inhalt der Vollkommenheit gehört heute vieles, was früher nicht dazu gehörte. Wo die Körperpflege (Körperkultur) und die Selbstbildung als Momente der Vollkommenheit an den Tag treten, da tritt die alte Schärfe der Aszese zurück. Bei einem gewissen Zurücktreten der aszetischen Motive in der römischen Kirche müsste sich diese Konsequenz auch im Ordensleben bemerkbar machen. In den neuesten aszetischen Lehrbüchern treten die Momente der mortificatio deutlich zurück. Dagegen treten überhaupt mehr erzieherische Momente in den Vordergrund. Die verschiedenen Mortificationsweisen werden daher meist nur noch als Beispiele angeführt (vgl. von Denderwindeke, dtsch P. Th. Gerster. 1930 u. 1931. Bd. 1 u. 2). Doch die Kritik an den strengsten Mortificationsweisen bleibt eine milde. Gewöhnlich führt man die Mortificanten als Beispiele an und schliesst dann leise eine Bemerkung etwa in Bezug auf ihre „besondere Eigenart" an. Doch fehlt es auch heute nicht an Anweisungen über Nachtwachen, Geisselungen und dgl. Das Neueste, was in Bezug auf die Askese und die Mönche gesagt werden kann, ist das, dass man zu ihnen mehr oder weniger das ganze kulturelle Leben in Beziehung zu setzen sucht. Solche Tendenzen lassen sich schon u. a. bei Joseph Mausbach deutlich feststellen (s. Die Kultur der Gegenwart I, IV, 2 A², 1909. S. 87 - Askese und Kultur). So sollen nach der katholischen Anschauung in der Frage der Weltentsagung und Weltbeherrschung nicht das Gute und das Böse, sondern das Gute und das Bessere sich gegenüberstehen. Das „Beste", das Wesen der Vollkommenheit soll keinesfalls die Weltflucht, sondern die Gottes - und Nächstenliebe bedeuten. Überhaupt sei vieles Asketische „aus der individuellen Seelenentwicklung der Heroen und Lobredner der Askese", aus zeitgeschichtlichen und sittlichen Befürnissen zu erklären. Früher habe es in dieser Beziehung an lebensfreundlichen Stimmen gefehlt, gegenwärtig seien sie im Begriff, sich zu mehren. Es wird

auch zugegeben (ibd. S. 88), dass die Kirche selbst jetzt zu einer unbefangeneren Würdigung des Welt- und des Berufslebens vorgeschritten sei. Dadurch werden sowohl viele Motive des asketischen als auch des allgemeinen Lebens in eine andere Beleuchtung gerückt. Wie bekannt, hat die römische Kirche auch in Bezug auf das Fasten grössere Milde walten lassen als bisher. Das sind die wenigen sichtbaren Momente in Bezug auf die Milderung der Askese. Hieraus wird deutlich, dass man die alten Grundanschauungen noch nicht total preisgegeben hat.

Der Sinn der Askese im Protestantismus.

Wie Viele glauben auch heute noch das Wesen des Protestantismus nur als einen Protest gegen katholische Werkgerechtigkeit, Askese und überpflichtmässige Handlungen hervorheben zu müssen. Das konfessionelle Nachbarschaftsleben mit allen seinen Begleiterscheinungen zeigt, wie wenig man eigentlich einander kennen gelernt hat. Auch heute ist das Kriegsbeil zwischen diesen beiden konfessionellen Nachbarn nicht begraben. Diese beiderseitigen Zwistigkeiten lernt man am besten aus der Lebensnähe selbst, besonders aber in jeder Diaspora, kennen. Trotz der vielen literarischen Bemühungen, in dem Leben beider Konfessionen eine mehr oder weniger gemeinsame Sprache aufzuweisen[1]), hat die Leidenschaft dieses Kampfes eigentlich wenig an Schärfe verloren. Vorwürfe von Werkgerechtigkeit und Ersatz des Glaubens durch gute Werke einerseits werden gegen Vorwürfe von Laxheit und Weltbesessenheit andererseits eingetauscht. Dabei glauben beide Partner vom Evangelium her ihre Handlungsweise stets rechtfertigen zu können. Warum kann der katholische Gläubige in Bezug auf die Askese nicht eine weitgehendere Zurückstellung befürworten? Weil die Askese ihm noch immer für die sicherste und beste Voraussetzung seiner Vollkommenheit gilt. Beide Konfessionen glauben aber in der Nachfolge Jesu zu stehen. Der Katholik sieht sie in der Befolgung der Lehre und in der Nachahmung des Lebens Jesu. Der Protestant lehnt die letztere ganz entschieden ab. Unter gewissem Vorbehalt lässt er Jesus nur als sein sittliches Vorbild gelten. Also in der Nachfolge besteht schon der erste Gegensatz zwischen den beiden Konfessionen. Protestantischerseits hat man in der Nachfolge Christi meist den grössten Gegensatz zur katholischen Nachahmung (Imitatio) gesehen. Beide glauben als ein wesentliches Moment der Nachfolge die Nächstenliebe betonen zu müssen, aber die Verwirklichung dieses Gebotes geschieht doch in verschiedener Weise. Katholischerseits glaubt man die Nachfolge Jesu aus der Lehre des Evangeliums

---

[1]) P. Heribert Holzapfel, Katholisch und Protestantisch. Freiburg Br. 1930. u. v. ä.

viel kompromissloser und vorbehaltloser entnehmen zu müssen als protestantischerseits. Dort findet man in den Einzelheiten der Lehre Christi u. a. auch bestimmte Vorschriften für die Ordensleute, hier sucht man vom Wesen der Lehre aus erst den Sinn der Nachfolge zu gestalten. Katholischerseits sieht man in Christus den Träger des Handelns Gottes, so dass die Nachfolge Christi deshalb Gottähnlichkeit, daher schon Vollkommenheit ist, weil Jesus Gott ist. So glaubt man in der Nachfolge Jesu, der in seinem Leben und in seiner Lehre den Willen Gottes darstellt, den Willen Gottes selbst zu tun. Wer ihm nachfolgt, der ist also vollkommen[1]). Protestantischerseits glaubt man dagegen, dass das Mass unserer Vollkommenheit auch nicht in der Nachfolge des Sünderheilands liegt, sondern allein bei Gott. Die Befolgung der Räte wird katholischerseits als ein Teil des Gesamtbildes der Vollkommenheit verstanden. In der Nachfolge Christi geht man daher am besten vom Leben Christi aus und wendet das Gefundene auf das eigene Leben an (ibd. S. 39); so ist die Vollkommenheit „die möglichst grosse sittliche Ähnlichkeit mit Gott" (ibd. S. 29). Da zur Vollkommenheit die Befolgung der Räte notwendig ist, so ist der Ordensmann derjenige, der ihr am nächsten steht.

Protestantischerseits sucht man die Vollkommenheit weder in der besten Befolgung der Räte, d. h. weder in jeder bestmöglichen Askese, noch in der Nachahmung des Herrn. Hat ja doch vor allem Luther, den status perfectionis nicht den Ordensleuten zuerkannt, sondern deuselben in das Bereich-des gemeinchristlichen Glaubens-und Berufslebens verlegt[2]). Denn gerade das immerhin Wesentliche der mönchischen Vollkommenheit, das Verlassen von Haus und Hof, das Lassen der weltlichen und beruflichen Pflichten wird verdammt und die vorgebliche (simulatio) Erfüllung der evangelischen Räte für nichtig erklärt[3]). Der Nichtbesitz irdischer Güter macht noch keinen Vollkommenen (Apol. art. XVI, 9), ebenfalls das Halten des Keuschheitsgelübdes (Jungfräulichkeit)[4]). Vielmehr sind Armut, Gehorsam und Keuschheit als Adiaphora und leibliche Übung[5]) zu betrachten. Die Keuschheit ist nur von denjenigen zu halten, welche diese Gabe von Gott haben; Armut und Bettelei sind vom Evangelium nicht empfohlen, denn die christliche Vollkommenheit besteht nicht im Nicht-Besitz,

---

[1]) Zimmermann, O. S. J. Aszetik, S. 33.

[2]) C. A. XXVII, 49. Praeterea obscurantur praecepta Dei et verus cultus Dei, cum audiunt homines solos monachos esse in statu perfectionis.

[3]) C. A. XXVII, 48.

[4]) Apol. art. XXVII, 27.

[5]) Apol. ibd. 21.

sondern darin, dass ein jeder Christus „nach seinem Beruf“[1] nachfolgt. Nach evangelischer Auffassung besteht die Vollkommenheit im Wachsen des Glaubens und im Wachsen der Busse[2]. Einem Menschen ist es aber nie möglich, Gottes Gebot vollkommen zu erfüllen; nie kann der Mensch mehr tun, denn Gott geboten hat (Apol. XII, 46 f.), also keine „Übergebühr“. Auch der wiedergeborene Mensch vermag das Gesetz Gottes nie vollkommen zu erfüllen und in solchem Bestreben sich das ewige Leben zu verdienen[3]. Die christliche Vollkommenheit besteht darin, dass wir Gott von Herzen und im Ernst fürchten, aber auch Glauben und Vertrauen zu ihm fassen propter Christum, quod habeamus Deum placatum (C. A. XXVII, 49). So gibt sich die wahre evangelische Vollkommenheit darin kund, „dass wir täglich im Glauben, in Gottesfurcht, in treulichem Fleiss des Berufs und Amts, das uns befohlen ist, zunehmen“, aber jedes selbsterdachte mönchische Treiben ist nichts mehr denn „Kinderwerk“[4]. Also auch in der Auffassung der Vollkommenheit ist der Gegensatz zwischen den beiden Konfessionen erheblich gross. Von hier aus ergaben sich auch die folgenschweren Konsequenzen für die Askese überhaupt. Die Askese in allen ihren Formen galt nun weder im Vollkommenheitsstreben noch in der Nachfolge für die beste Lebensform des Christen. Doch trotzdem wurden das Gebet und das Almosen so hoch geschätzt, dass sie in der Polemik gegen die katholische Auffassung von den Sakramenten und Sakramentalien ins Feld geführt wurden. Man glaubte, ihnen u. U. denselben Rang einräumen zu können wie den Sakramenten (Apol. XIII, 16, 17); jedoch hat man diesen beiden asketischen Mitteln ihren bisherigen Genugtuungscharakter genommen. Ein Gebet in der Not hat die Zusage Gottes auf Erhörung, aber das „Plappern der Munche und Pfaffen“ gilt für nutzlos und vergebens. Ebenso wird die Jungfräulichkeit nicht um ihrer Verdienstlichkeit willen geschätzt, sondern insofern sie den Menschen expeditior in orando, docendo, serviendo, d. h. insofern sie ihn zum Dienst tüchtiger macht. Man kann sie nur anraten, aber keinesfalls gebieten. Die, welche diese Gabe nicht besitzen, sollen heiraten (Apol. XXIII, 16), trotz des Gelübdes.

Nach katholischer Auffassung ist jeder Christ „unter Sünde verpflichtet“, die Gebote zu halten. Daneben kann man sich freiwillig „unter Sünde verpflichten“ (Gelübde), auch die Räte zu halten. Wer beides erfüllt, ist ein Vollkomme-

---

[1]) Apol. XXVII, 50.

[2]) Apol. art. XXVII, 27.

[3]) C. F. Epit. II, 12.

[4]) Apol. XXVII, 27.

ner. Was man freiwillig über die Gebote hinaus leistet, ist Übergebühr, daher auch Vollkommenheit[1]). Wer die Räte nicht befolgt, „dem zürnt Gott nicht positiv wie dem Sünder, wendet ihm aber nicht die Liebe zu wie seinen Heiligen"[2]). Erst die Reformation soll der katholischen Theologie den besten Anlass gegeben haben, den Wert des Gelübdes zu begründen, „da ja der Weg der Reformation über geschändete Gelübde ging"[3]). Doch in der C. A. (art. XXVII) ist man sich dessen wohl bewusst, dass bei den Gelübden oft Menschensatzungen wider das Gebot Gottes gestellt werden (s. 22), und dass dadurch nur das Vertrauen auf blosse Leistungen gestärkt wird (s. 13 u. 14) Hatte doch Thomas schon ausgesprochen, dass per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum — und dass das Gelübde der Taufe gleichkäme[4]). Für den „Haufen", der beweibt war, war die Vollkommenheit einfach nicht erreichbar (ibd.). Auch Luther selbst gibt die Antwort in Bezug auf die Ablegung seines Mönchsgelübdes und zwar ganz in Übereinstimmung mit Thomas, nämlich, dass man durch Halten des Mönchsgelübdes die Vergebung der Sünden erwartet hat[5]). Als Mönch glaubte Luther, seine Rechtfertigung von Gott erzwingen zu können (W. A. 41, 690). In Bezug auf das Gelübde hatte Luther seine grossen Bedenken meist darum, weil er im Kloster erlebte, dass es ihm in Gewissensnöten kein wahres Gottvertrauen geben konnte. Ihm ging es doch letztlich nicht um die Last des Gelübdes, sondern um den Sinn des Handelns Gottes mit ihm[6]). An diesem Punkte scheinen die Erben Luthers besonders viel gelernt zu haben. Wir begnügen uns mit ein paar Beispielen. Martensen empfiehlt, alle verschiedenen Gelübde einfach auf unser Taufgelübde zu reduzieren, so „dass wir bei aller unserer Askese beständig unser Taufgelübde erneuern"[7]). Häring begründet ebenfalls die Ablehnung des Gelübdes mit dem Festhalten an dem Taufgelübde, näher gesagt, aus dem täglichen „Kriechen zur Taufe". Und ein Gelübde in Bezug auf die Askese kann es einmal darum nicht geben, weil im Ernst eine solche in der evangelischen Sittlichkeit an wenigsten Berechtigung hat[8]). Echt protestan-

---

[1]) vgl. Zimmermann, Aszetik, § 49.

[2]) Zimmermann, § 49, S. 268.

[3]) ibd. S. 367.

[4]) s. A. V. Müller, Luthers theol. Quellen. 1912, S. 36.

[5]) W. A. 43, 607. Quare hoc facimus? Quia volumus mereri remissionem peccatorum etc.

[6]) K. Holl, I. S. 15—36.

[7]) Christl. Ethik. I. 1886. S. 504.

[8]) Das Christl. Leben. 1907. S. 279—81.

tisch scheint in dieser Hinsicht Schlatter zu urteilen, nämlich, dass auch ein Gelübde der Krankenpflegerin, auf die Ehe zu verzichten, zu verwerfen sei; wo aber eine solche Entsagung freiwillig geschieht, da dient sie zur Stärkung der Gemeinde[1]. Wenigstens in diesem Punkt, scheint es, ist der Protestantismus sich bewusst, an innigsten auf dem Standpunkt Luthers zu stehen.

Wie aber hat Luther selber die Askese gewertet? Selbst die körperliche Askese hat er nicht für gering und wertlos gehalten[2]. Das „Regieren des Leibes" gehörte auch bei ihm zur sittlichen Gesamtaufgabe des Christen, besonders aber war eine Askese um des Nächsten Nutzen und Dienstes willen nötig[3]. Alles Kreuzigen, alles „Tennen" des „alten faulen Adam", auch die körperliche Askese also, war um der Zucht willen und die Keuschheit um des Nächsten willen zu üben[4]. War die Askese um dieses Zweckes willen zu üben, so war sie eben dadurch auch vor Übertreibungen gesichert[5]. Dass Luther alle Askese als Verdienst, Werkgerechtigkeit und Vollkommenheitsstreben verwarf, jedoch die Askese als Zügelung der Sinnlichkeit, d. h. als Züchtigung des alten Menschen und als eine Notwendigkeit um des Nächsten willen beibehielt, darin liegt ja eigentlich die grosse Wendung und Veränderung der christlichen Askese in ihrer Geschichte. Kurz gesagt, der Aufstieg zur Vollkommenheit war nicht dem Menschen einfach durch blosse Anstrengung möglich, sondern hier war ein neuer Weg freigelegt, nämlich der, dass ein jeder auch in seinem Beruf nach der Vollkommenheit streben durfte. Das hatte zur Folge, dass nun auch die Nachfolge Christi in andere Bahnen gelenkt wurde. War doch früher nur der Mönch, der die Räte erfüllte, der wahre Nachfolger Christi. Katholischerseits glaubt man auch heute noch, dass niemand ausserhalb des Ordens dieselbe Vollkommenheit wie der Ordensmann erlangen kann, denn der Ordensstand soll schon deshalb von allen in Ehren gehalten werden, weil er „seinem Wesen nach

---

[1] Schlatter, Christl. Ethik, 1914. S. 350.

[2] E. A. 8, 133 a. a. 0. ...auf dass niemand Fasten, Wachen und Arbeiten verachte... Fromm wirst du nicht dadurch; aber doch sollst du es üben und nicht dem Fleisch den Zaum lassen.

[3] W. A. 8, 604: apprehendum hanc formam vivendi exercendi corporis gratia ad serviendum proximo.

[4] W. A. XII, 296, 25: wozu sollen wir nun eyn keusch leben führen? Das wir dadurch selig werden? Neyn... unserem nehisten dienen.

[5] C. A. XXVI, 37, 38: Ubi clare ostendit (Paulus) se ideo castigare corpus, non ut per eam disciplinam mereatur remissionem peccatorum, sed ut corpus habeat obnoxium et idoneum ad res spirituales et ad faciendum officium iuxta vocationem suam.

von Christus eingesetzt"[1]) worden ist. Den Vätern der Reformation lag aber in erster Linie ein Interesse daran, ob das Halten der consilia schon Verdienst und Vollkommenheit nach sich ziehe oder nicht (Apol. art. XXVII, 9), und sie haben nach reiflicher Überlegung dem Ordensstand den Vorzug vor den anderen Ständen nicht geben können. Als dann aber Luther an der Unbedingtheit und Absolutheit der Gebote Gottes festhielt, d. h. keine Abstufungen derselben anerkannte, hob er im ganzen den Unterschied zwischen Gebot und Rat[2]) auf. In Bezug auf die Erfüllung der Gebote hat er den grössten Wert auf die Gesinnung gelegt, denn „eine blosse Erfüllung der Gebote quoad substantiam facti erschien ihm von vornherein als keine Erfüllung"[3]).

Wie sollte sich aber nun die Nachfolge Christi ohne Befolgung der Räte gestalten? Wie bekannt, hat Luther das menschliche Leben Christi besonders hervorgehoben. Auch alle Gotteserkenntnis sollte nach ihm dabei ihren Anfang nehmen. Vom Menschen Jesus, vom Christus „in der Krippe" darf man die Liebe und die Barmherzigkeit Gottes lernen. Hier findet R. Seeberg, dass Luther zum ursprünglichen Sinn der Nachfolge Christi zurückkehrt[4]). Der Schwerpunkt dieser neuen Nachfolge liegt unzweifelhaft darin, Christus im Glauben zu folgen, anstatt wie bisher seinem Exempel nachzufolgen[5]). Jedoch eines ist hier von entscheidender Bedeutung (wie R. Seeberg auch unterstreicht), nämlich, dass unser Herz „umgekehrt" wird, Christo nachzufolgen. Nun soll die Nachfolge aus tiefer Glaubenshaltung und der Kraft Christi geschehen. Die Anstrengung des Menschen zur Befolgung der Räte u. ä. bleibt ohne Christi Kraft und ohne Verbundenheit des Glaubens mit Christus blos äussere Nachahmung, nur eine leere Geste. Besteht die wahre Nachfolge nur in der Verbundenheit des Glaubens mit Christus und in der Kraft Christi, so kann jede blosse Askese in Form von strengster Selbstkasteiung und grösster Armut auch ausserhalb der Nachfolge zu stehen kommen, weil eben im Glauben die letzte Entscheidung liegt. Auf die katholische Einwendung, dass auch die Askese und die Nachfolge letztlich in der Liebe (caritas) gipfeln sollen (K. Adam), ist zu sagen, dass eben diese Betonung in den mittelalterlichen für die Askese in Betracht kommenden Schriften spärlich genug anzutreffen ist. Dann erweckt uns die jewei-

---

[1]) Zimmermann, § 50.

[2]) K. Holl, I. S. 149.

[3]) K. Holl, I. S. 150.

[4]) Aus Religion und Geschichte. 1906, S. 19.

[5]) W. A. I, 275.

lige katholische Einteilung der Liebe zu viel Bedenken[1]). Was einem Protestanten aber nie recht einleuchten kann, das ist die katholische Anschauung, dass der Ordensmann eine Pflicht hat, die Räte zu erfüllen, andererseits wieder, dass die Askese letztlich in der Liebe gipfeln soll. Hingegen: wie soll der nach der Vollkommenheit strebende Ordensmann Christi Leben nachahmen, ohne dass Christus zu einem Gesetz gemacht würde? In den meisten protestantischen Ethiken wird die Nachfolge Christi als ein Bewegtwerden durch den Glauben zu Christus als dem Vorbilde hin aufgefasst[2]). So ist die Nachfolge Christi nach Martensens Auffassung ein Leben nach Christi Vorbild und in Christi Kraft. Die Betonung „in Christi Kraft" beugt vielen Missverständnissen vor. In Bezug auf die Nachfolge ist Luther besonders misstrauisch gegen alles nur Vorbildliche und alles, was ohne Gebundenheit an das Wort geltend gemacht wird[3]). In der Nachfolge ist ihm in erster Linie das Hören des Evangeliums wichtig, und der Glaube an Christus geht bei ihm aller Askese und aller Nachfolge des Vorbildes Christi voran[4]). Luther war auch davon überzeugt, dass es eine gewaltige Selbstkasteiung geben kann, ohne dass das Herz des Menschen schon wirklich gerührt würde. Ohne Gesinnungsänderung durch den Glauben war ihm jedes asketische Ueben nichts anderes als ein Selbstheiligungsstreben. Weil Gottes Gebot unbedingt und absolut ist, so ruhte ihm jedes überpflichtmässige Handeln einfach auf „Menschengebot". Hiermit war alles äussere Handeln, alle blosse Nachahmung abgelehnt. Als Hauptmotive der Nachfolge traten jetzt Glaube und Liebe in den Vordergrund. Welch eine Vertiefung der Nachfolge Christi! Durch den Glauben konnte die Nachfolge in Christi Kraft geschehen, durch die Liebe konnte Jesu Gesinnung in den Nachfolgern Wurzel schlagen. Aber gerade hier hat die spätere protestantische Ethik die Nachfolge Christi durch Verbindung mit der Tugendlehre zu sehr verallgemeinert und sie fast allen Beziehungen zum konkreten Leben entzogen. Wie nach Luther jeder gläubige Christ in seinem Beruf nach der Vollkommenheit streben durfte und sollte, so durfte er auch in seinem Beruf Christus nachfolgen. Der Beruf erhielt nun einen religiösen Sinn. Lange Zeiten hindurch hatten die Mönche die vocatio (κλῆσις) für sich in Anspruch genom-

---

1) s. v. Denderwindecke, Abr. d. asz. Theol. Bd. 2. 1931. S. 68.

2) vgl. Martensen, Christl. Ethik I. 1886. S. 375.

3) Walch Ausg. XX, 253: Daher lassen wir kein Exempel gelten, auch Christi Exempel nicht, wo nicht das Wort Gottes dabei ist, welches uns deutet, wem wir folgen sollen und wem nicht folgen.

4) E. A. 29, 211.

men. Obwohl Tauler den weltlichen Beruf auch befürwortet hat, so war der Stand des Mönchs dem der anderen weit voraus. Doch erst nachdem der Berufsbegriff mitten durch die innere Entwicklung Luthers hindurchgegangen war, hat Luther gleichsam aus seinem Herzen gesprochen, dass die uns von Gott auferlegte Pflicht ein Befehl Gottes ist, der mich hier konkret an den von ihm gewollten Ort beruft. Daher konnte Luther auch vom Gehorsam gegenüber dem Beruf reden[1]. War nun jeder Stand ein Beruf von Gott, so galt es nun in ihm die Vollkommenheit zu erstreben und in ihm auch die Nachfolge zu verwirklichen[2]. An diese Gedanken, die Vollkommenheit im Berufsleben zu suchen, hat Ritschl seine Anschauungen von der christlichen Vollkommenheit angeknüpft. Ritschl versucht[3] den Vollkommenheitsgedanken der C. A. (art. XXVII, 49—52) und den Satz Luthers (de v. monast.), dass der Stand der Vollkommenheit darin bestehe, „mit mutigem Glauben Verächter des Todes und Lebens, des Ruhmes und der ganzen Welt" und „in glühender Liebe dienstbar gegen alle zu sein": auf die Demut, den Glauben und die Ergebung in Gottes Vorsehung, Anrufung und Dank gegen Gott im Gebet und die Treue in dem gemeinnützigen sittlichen Beruf (S. 10) zurückzuführen und zusammenzufassen. „In diesen Leistungen" besteht nach Ritschl „die christliche Vollkommenheit". Die Vorstellung sittlicher Vollkommenheit soll um des Handelns und um der eigenen Charakterbildung willen notwendig gefordert werden. In den Klsotermauern seien die Menschen unvollkommener geworden (S. 9). Indem „man seine Arbeit in dem besonderen Beruf auf das Gemeinwohl des menschlichen Geschlechts richtet", bringt man „das sittliche Lebenswerk als ein Ganzes zustande". (S. 16). Das ist die Vollkommenheit im berufsmässigen Handeln. Die christliche Vollkommenheit besteht nach Ritschl in Demut, Gottvertrauen, Geduld und Gebet. Auch hier werden mit dem Streben zum Ganzen unsere Tugenden gesteigert. So wurden gegenüber dem Nomismus und dem Moralismus der römischen Kirche in der Idee der Nachfolge die Gedanken der Autonomie und des Berufes zur Geltung gebracht[4]. Nach dem kantischen Autonomiebegriff hat die Nachfolge jeden selbständigen Sinn verloren. Jesus nachfolgen hiess jetzt, „nicht etwa denselben Weg gehen wie er", sondern selbständig seinen eigenen Weg

---

[1] E. A. 8, 300. Apol. XXVII, 50.

[2] Vollkommenheit stehet in diesem Stuck, da Christus spricht: Folge mir nach. Und darinne stehet eins jeden Christen Vollkommenheit, dass er Christo folge, ein jeder nach seinem Beruf...

[3] Die christliche Vollkommenheit. Ein Vortrag. 1902.

[4] s. Runestam, S. 152.

gehen[1]). Auf solche Weise wurde sowohl dem Beruf als auch der Nachfolge ihr religiöser Inhalt entzogen. Dadurch aber wurde der Gedanke der Nachfolge zu allgemein und abstrakt. Im Protestantismus ist man gegenüber dem Gedanken der Nachfolge sehr zurückhaltend gewesen[2]), wohl aus Ehrfurcht vor Jesus, da man bei jeder Nachfolge die Gefahr der Nachahmung witterte. Daher hat man Jesu Wort: „Folge mir" vielen Deutungen unterzogen. Der Nachfolge-Ideale gibt es eine unzählige Menge. Jeder Zeitgeist schafft hier eine neue Prägung. Auch in Zeiten, wo der Beruf als solcher längst seines religiösen Inhaltes entleert war, hat man Luther folgend es immer wieder eingeschärft, die Nachfolge Jesu im Beruf auszuüben. Als man auch hier auf Schwierigkeiten gestossen ist, blieb kein anderer Ausweg als an die Berufstreue zu appellieren. Nun glaubte man Jesus nicht darin besser nachzufolgen, „dass man seine gesamte Habe verkauft und den Erlös in Almosen zerstreut, sondern eher dadurch, dass man sein Kapital in nutzbringender Arbeit anlegt"[3]). Diese Gedanken fand Max Weber z. T. im Kalvinismus konsequent durchgeführt. Wir wenden daher im Folgenden unser Augenmerk Webers Religionssoziologie zu, um seine eigenartige Verknüpfung von Beruf, Askese und Kapital wenigstens in Kürze zu untersuchen.

In Webers Geschichtsphilosophie erhält die Askese in Bezug auf das moderne Kulturleben eine überaus grosse Bedeutung. Weber glaubt, eine innere Verwandtschaft zwischen der Askese und dem Kapitalismus aufdecken zu können (S. 26). Sogar ein besonderes Ethos, welches keimartig in der mönchischen „industria" vorhanden gewesen, soll in der protestantischen (innerweltlichen) Askese entwickelt worden sein (S. 39). Uns tritt ein gewaltiger Berufsernst entgegen. Durch Ehrlichkeit, Fleiss und Mässigkeit sei das Kapital ungeheuer vermehrt worden, doch dasselbe für seine Genüsse zu gebrauchen habe man für Sünde gehalten. Nicht die Leistung, sondern der Gehorsam im Beruf, der auch als Gehorsam gegen die Vorsehung Gottes galt, war daher die Hauptsache (S. 78). Träger des asketischen Protestantismus sind der Kalvinismus besonders im 17. Jahrh., der Pietismus, der Methodismus und die Täufersekten gewesen. Die soziale Arbeit des Kalvinisten geschah in gloriam Dei (S. 100). Habe sich der Lutheraner an der freigeschenkten Gnade beruhigt, so habe der Kalvinist im Eifer um die certitudo salutis gebrannt. Er wusste, dass er entweder Gefäss (Mystik) oder Mittel der Gnade (Askese, Eifer) oder unerwählt war. Wenn erwählt, dann sollte jeder Erwählte

---

[1]) Runestam, ibd.

[2]) vgl. Runestam, S. 147.

[3]) Joh. Weiss, Die Nachfolge Christi, 1895, S. 169.

Gottes Ruhm auf Erden mehren, was eben als Zeichen der Erwählung galt. Daher der grosse Eifer, die asketische Selbstbeherrschung und die methodische Selbstdisziplinierung des Menschen. Der Puritaner übte die Ueberwindung der Affekte und die Vernichtung des blos triebhaften Lebensgenusses. Hier berührte man sich mit der katholischen Askese. Die Räte waren im Protestantismus längst fallen gelassen, dem Mönchtum war durch Luthers Berufskonzeption die Tür verschlossen, daher beschränkte man sich auf die Askese im Berufsleben, d. h. auf die sog. innerweltliche Askese. In der einfachen Berufskonzeption trat als positives Moment die Bewährung des Glaubens hinzu. Jede Zeitvergeudung empfand man als die schwerste Sünde, ebenfalls das Ausruhen auf dem Besitz und das blosse Geniessen des Erworbenen (S. 167). Ehrlichkeit, Fleiss, Treue, Verzicht auf Genuss und Vergnügen und der Ernst, für die Ehre Gottes auf Erden zu wirken, soll in den genannten protestantischen Kreisen die innerweltliche Askese, somit auch indirekt den Kapitalismus gefördert haben. Diese innerweltliche Askese habe ihre Ausdrucksform nicht in der Kasteiung des Leibes gefunden, sondern konsequenterweise zur Kapitalbildung geführt (S. 192); denn sie hat uneigennützige Arbeitgeber und gewissenhafte Arbeitnehmer erzogen (S. 198 f.). Die Arbeit war das beste Mittel einer innerweltlichen Askese. Wir kommen nochmals darauf zurück, welche Rolle die Askese in den Sekten überhaupt gespielt hat. Es fragt sich hier, inwiefern die von Weber genannte Askese, welche im Zusammenhange mit dem Kapitalgeist stehen soll, eine innerweltliche und protestantische genannt werden darf. Da diese sich im Berufsleben auswirken soll, so wird sie im Gegensatz zur mönchischen die innerweltliche genannt. Jede christliche Askese besteht aber in einer klaren Bezogenheit auf ihr Ziel. Die von Weber genannte innerweltliche Askese will ja gar nicht bewusst als Askese auftreten. Sie ist nur zwei Hauptmomenten unterstellt, nämlich dem Erwählungsgedanken und dem evangelischen Berufsgedanken. Erst in der Wechselwirkung dieser beiden Momente tritt sie als Begleiterscheinung auf. Ohne diese beiden Hauptmomente könnte man auch von keiner Askese reden. Nicht die innerweltliche Askese gab den ersten Anlass zur Bildung von Kapitalismus, sondern eher die und bestimmt grossartige Verbindung des Erwählungs-und des Berufsgedankens. Im Erwählungsgedanken liegt der eigentliche Schwerpunkt. Er beherrschte in erster Linie die besondere Haltung des Christen zur Welt. Der blosse evangelische Berufsgedanke hätte nie eine solche Wirkung von sich aus gehabt, wenn nicht der Erwählungsgedanke vorhanden gewesen wäre. Im Luthertum fehlte daher diese asketische Haltung ganz und gar. Weil der Erwählungsgedanke alle Kraft auf das Wirken für die Ehre Gottes konzentriert hat, daher nahm man

alles ernst, daher wurde man für sich klein und anspruchslos. Hinter dem Erwählungsgedanken trat selbst der Berufsgedanke zurück. Diese innerweltliche Askese kann man daher mit demselben Recht eine Erwählungsaskese nennen. Das Wort „innerweltlich" führt oft zu Missverständnissen. Denn auch die mönchische Askese ist nie ganz ohne innerweltliche Wirkung gewesen. Haben doch einst Klöster Papst und Könige gelenkt. Die vom katholischen Laien geübte Askese ist doch keinesfalls eine rein ausserweltliche. Die heutige katholische Selbsterziehungspädagogik weiss auch von einer Askese, welche die grösste Wirkung auf diese Welt auszuüben vermag. Tröeltschs Anschauung von einer Weltüberwindung des Christen, der mitten in der Welt steht[1]), geht zweifellos auf das Evangelium zurück, trifft jedoch auf die sog. innerweltliche Askese keinesfalls ganz einwandfrei zu. Zwar stehen beide Formen der Askese nicht allzu fern voneinander, doch die wesentlichen Unterschiede lassen es auch nicht einfach zu, beide miteinander zu identifizieren. Im Evangelium handelt es sich um eine Askese, welche bewusst zu einer natürlichen Bewältigung der Hindernisse zwecks höchster Dienstbereitschaft geübt wird. Hier aber ist die Askese eigentlich ziellos, absichtslos, nur eine Konsequenzform des Erwählungsgedankens. Als Uebung zur Ehre Gottes oder als Uebung in Bezug auf das Wirken für das Reich Gottes auf Erden kommt sie ohne Beziehung auf den Erwählungsgedanken garnicht in Betracht. Denn im Kalvinismus galt zuerst das Wirken selbst und im Wirken selbst sollten eigentlich auch alle Hindernisse behoben werden, sodass die sog. innerweltliche Askese nicht als Wirkungsform, sondern mehr als Erscheinungsform zu betrachten ist. Inwiefern kann diese Askese für eine „protestantische" gelten? Gerade in dieser Form von Askese tritt im Gegensatz zu der kasuistisch aufgebauten, zur Vollkommenheit des Menschen hinzielenden katholischen Askese, die grössere Unabhängigkeit des Protestantismus von allem blossen Moralismus deutlich zu Tage. Trotz ihrer gesetzlichen Erscheinungsform und trotz dem vorgeblichen Gesetzeseifer ist jene Askese zu allererst aus den Motiven der Dankbarkeit und dem dankbaren Eifer, für die Ehre Gottes zu wirken, in Erscheinung getreten. Da sie aber nur als eine Konsequenzform des Erwählungsgedankens in Erscheinung getreten ist, wird man sie einfach für eine „protestantische" oder „evangelische" nicht gut durchweg ausgeben können. Diese sog. innerweltliche Askese ist vollkommen dem Erwählungsgedanken ein-und untergeordnet. In der Welt tritt sie eigentlich nur als Erscheinungsform auf. Der Erwählte glaubt die Welt nicht um seiner Vollkommenung willen durch

---

[1]) Soziallehren S. 648.

Askese angreifen zu müssen. Er greift sie an, um sie der Herrschaft Gottes untertänig zu machen. Dass er in diesem Streben seine eigenen kleinen Interessen vergessen lernt, darin besteht seine Askese, er übt sie eigentlich gar nicht. Weil das um der Erwählung willen geschieht, ist es besser, diese Askese Erwählungsaskese zu nennen.

Die von Weber und Troeltsch so benannte innerweltliche Askese ist auch als eigentliche Askese schwer zu begründen. In die von Harnack aufgestellte Ertüchtigungsaskese[1]), welche man um eines überweltlichen Ideals willen übte und welche zum sittlichen Uebermenschen führen soll, gehört sie keineswegs hinein. Eher schon in das Schema der Opferaskese, welche den „für jedes hohe Ideal sein Leben einsetzenden Menschen" fördert. Was die Kalvinisten (17. Jahrh.), Puritaner u. ä. an Opfer gegeben haben, das gaben sie in Form von Verzicht auf den von ihnen erworbenen Besitz als ein Opfer hin. Das blosse Kleben an den irdischen Gütern hielten sie wahrhaftig für eine grosse Sünde und haben daher freudig grosse Stiftungen und Gaben für religiöse Zwecke d. h. zur Ehre Gottes gespendet. Die Ertüchtigungsaskese konnte im Ernst bei ihnen schon deshalb nicht zur Geltung kommen, weil sie sich stets bewusst waren, dass jede, auch die beste Ertüchtigung an sich noch wenig oder gar nichts bei Gott gilt. Die Ertüchtigung für ein innerweltliches Lebensideal kam bei ihnen weniger in Frage, da man immer auch die Gefahr der Kreaturvergötterung befürchtete. Der Sinn der Ertüchtigung sowohl für ein innerweltliches als auch für ein überweltliches Ideal hing auf das engste mit dem Erwählungsgedanken zusammen. Die Ertüchtigung in Form von asketischer Uebung zur Stärkung des sittlichen Uebermenschen, kommt nicht bei der Erwählungsaskese in Frage, sondern erst später, wo im Protestantismus im Zusammenhang mit der Lehre von den Tugenden eine solche bisweilen stark betont wurde.

Es gilt hier nun zu fragen, inwiefern aber jene „innerweltliche" Askese auch als „protestantische" in Betracht kommen könnte und woher sie eigentlich ihre Wurzeln erhalten hat. Schon Ritschl hat seinerzeit auf die innere Verwandtschaft zwischen dem Mönchtum und den wiedertäuferischen Sekten hingewiesen[2]). Tatsächlich hat man in der wiedertäuferischen Bewegung auch grossen Wert auf bes. Kleiderregeln gelegt. Ihr Sichabsondern vom gesellschaftlichen Leben und ihr Pochen auf gute Werke hat ihnen sogar den Namen „Mönche

---

[1]) Aus der Friedens-und Kriegsarbeit. Bd. 3. 1916, S. 151.

[2]) Geschichte des Pietismus. I. S. 23 f.

ohne Kappen" eingetragen[1]. Indem sie die Bedingung der Seligkeit an die guten Werke geknüpft haben, erweckten sie den Anschein, gleichfalls auf der Stufe des katholischen Mönchtums zu stehen[2]. Wie Ritschl in den Wiedertäufern eine gewisse Fortsetzung der franziskanischen Tertiarierbewegung gesehen hat, so will er auch im Pietismus einen mönchischen Einfluss gesehen haben. Ritschl hat auch in der reformierten Ethik eine „unverkennbare Annäherung an die mönchische Weltflucht" gesehen[3]. Der Verzicht auf den Genuss des Besitzes und das strenge Frömmigkeitsleben sind die Zeichen dieser asketischen Haltung. Troeltsch folgt in seinen Soziallehren weniger Ritschl, aber durchaus den Ausführungen M. Webers in Bezug auf die sog. „innerweltliche" Askese und ihre Rolle im Leben der Sekten. Nach ihm habe das Asketische im Protestantismus in sich Momente, welche die Einheit der Kirche gefährden und sprengen, eben weil diese asketischen Motive nicht der Kirche untergeordnet werden können (S. 647). Eigentlich habe der Erbsündenpessimismus im Protestantismus die sittlichen Anforderungen an alle stark gesteigert. Im Luthertum hat man die Welt gefühlsmässig zu entwerten versucht (Sündenjammertal!). Im Kalvinismus habe man die Welt im Prinzip nicht verneint, sondern in ihr durch Disziplinierung der Sinnlichkeit mit gewaltigem Ernst für die Sache Gottes gerungen. Daher habe diese innerweltliche Askese eine strenge Disziplin des Trieblebens, Selbsterziehung und Selbstkontrolle gefördert. Nur der Puritaner habe zwar auch auf die Aussicht auf den Lohn reflektiert, sonst aber suchte man auch nicht per vocationem, sondern in vocatione die wahre christliche Moral, das wahre Zeichen der Erwählung, zu stärken. Neben dem Kalvinismus haben die verschiedenen Sekten in ihrer methodisch-asketischen Lebenshaltung gegenüber dem „lässlicheren, prinziplosen Luthertum den „asketischen Protestantismus" dargestellt, oder man könnte ihn auch den aktiven Heiligungs-Protestantismus nennen (S. 793). Neben der Enthaltungsaskese in Form einer gewissen Berufsaskese sei bei ihnen oft auch die Sexualaskese geübt worden. Neben ihrem Zug zur Liebesgemeinschaft haben die Sekten auch einen starren und gesetzlichen Typus ausgeprägt. Sie blieben meist auf kleine Kreise beschränkt. Der Katholizismus konnte die Sekten seinen verschiedenen Orden und Vereinen zuführen und sie gleichzeitig für sich unschädlich machen. Was vom Protestantismus in die Sekten abging, das blieb dem Katholizismus in seinen Orden

---

[1]) s. Lehrbuch der Kirchengeschichte W. Moeller A[3] 1907. Bd. III, S. 68 u. 130.

[2]) C. F. Epit. XII, 5; sol. decl. IV, 27, XII, 27.

[3]) Gesch. d. Pietismus. I. S. 76 f.

und Vereinen erhalten. (S. 809 f.). Nach Troeltsch ist die Askese der Sekten viel weltfeindlicher und exclusiver als die Askese der Kirche (S. 362), ist mehr gegen die Welt als gegen die Sinnlichkeit gerichtet. Die Askese des Mönchtums geht mehr auf die Mortifikation der Sinnlichkeit und überverdienstliche Sonderleistung aus. Aber beide berühren sich darin, dass sie ihre Lebensweisen aus der Bergpredigt und dem Liebeskommunismus entnehmen (S. 363). Der Gedanke, dass die asketischen Motive, welche im katholischen Mönchtum ihren Ausdruck gefunden haben, im Protestantismus aber in Form von Sekten auftreten bzw. auftreten müssen, ist bisher wirklich nicht ernst genug erwogen worden. Aus solcher Situation heraus glaubt Friedrich Parpert das evangelische Mönchtum befürworten und empfehlen zu müssen[1]. Ein besonderes Interesse für eine evangelische Askese scheint auch in der Hochkirchlichen Bewegung sich zu regen[2]. Fr. Parpert appelliert in Bezug auf die erwähnte Situation an die Anschauung Luthers von den Kerngemeinden und an seine milderen Aussagen vom Mönchtum. Zwar habe Luther mit dem Problem eines evangelischen Mönchtums gerungen, habe aber aus Befürchtung, dass das zur weiteren „Rotterei" führen konnte, schliesslich diesen Gedanken fallen lassen[3]. Die Schmalk. Artikel (sec. pars art. 3) betonen, dass die Klöster einst gestiftet sind ad educandos viros doctos et castas modestas feminas. Sie sollten auch wiederum zu solchem Brauch geordnet werden, ut pastores, concionatores et alii ecclesiarum ministri haberi possent und es sollten auch sonst „notige Personen zu weltlichem Regiment" etc. dort erzogen werden. Sollten die Klöster aber nicht zu solchen Zwecken dienen, so ist es besser, „man lass sie wust liegen oder reisse sie ein". Nur als Schulen wollte man die Klöster gebraucht wissen, nicht aber, dass sie wieder nach katholischem Brauch aufgerichtet würden, da solches „nicht gepoten, nicht vonnoten, nicht nutz etc" ist. Darüber reden wir noch später.

Warum geht es eigentlich in der Askese der Sekten? Obwohl die „Schwärmer" und die rasch folgenden Sekten in sehr starkem Masse von Luther selbst abhängig sind[4], so war doch ihren spiritualisierenden und zu einem mystischen Enthusiasmus hinstrebenden Tendenzen Luthers theologia crucis zunächst ein Aergernis. Doch ist es nicht leicht zu beantworten,

---

[1]) vgl. Das Mönchtum und die evangelische Kirche. München 1930. Das Wiederaufleben des Mönchtums im gegenwärtigen Protestantismus. München 1931.

[2]) vgl. Hochkirche 1929. Heft 2.

[3]) s. Das Mönchtum und die evangelische Kirche. S. 70.

[4]) K. Holl, I. S. 366.

wer der eigentliche Träger der „innerweltlichen Askese" sein soll. Im Pietismus sind doch das neue Gemeinschaftsideal und die Idee des allgemeinen Priestertums vorherrschend. Die sittliche und religiöse Strenge der Puritaner tritt eigentlich nur im Gegensatz zu der anglikanischen kirchlichen Frömmigkeit deutlicher auf. Was man bei ihnen in Bezug auf die Erscheinungsform ihrer Strenge für Askese ausgeben will, ist eigentlich mehr ein Resultat einer Folgerung des Erwählungsgedankens. Aus den spiritualisierenden Tendenzen der Quäker, welche übrigens K. Schwenckfeld nahe stehen, lassen sich in Bezug auf ihre Beurteilung des Luxus und des Vergnügens[1]) keine Folgerungen auf eine bestehende Form einer Askese schliessen. Ueberhaupt aber enthält jene „innerweltliche Askese" keine systematische Uebung auf ein Ziel hin. Sie ist höchstens eine Ausdrucksform der praktischen Konsequenz des Erwählungsgedankens. Dabei ist sie höchst individuell; man kann sie keinesfalls durchweg für das bestimmte Zeichen, für die bestimmte Erscheinungsform einer Sekte ausgeben. Wo die Askese aber um des Reiches Gottes willen geübt wurde, da darf man sie doch eine evangelische nennen? Weiter scheint Troeltsch bis zu einem gewissen Grade darin Unrecht zu haben, dass er mit der Weltverneinung dieser „innerweltlichen Askese" der Sekten als einem gewissen Gegensatz zu der katholischen Askese gerechnet hat[2]). Da aber wieder die „innerweltliche Askese grösstenteils vom Kalvinismus ausgegangen ist, so konnte sie, insofern sie von ihm abhängig war, nicht weltverneinend sein. Die Erwählungsaskese im Kalvinismus ist tatsächlich in Form höchster Aktivität und in der Mitwirkung des Kalvinisten an der sozialen Umgestaltung der Welt zu Tage getreten. Aber dabei hat man die Welt zu vorbehaltlos als die Welt Gottes hingenommen. Wieder aber hat die eigenartige Gottesvorstellung von einem Gott, „der um seiner Ehre willen die Menschen zu einer Aktivität auffordert[3]), eigentlich den Menschen wieder auf sich selbst zurückgeworfen nämlich, in einer den Charakter störenden Unruhe um die certitudo salutis zu ringen. Hinwieder habe man oft zu leicht vergessen, dass die Arbeit um der Sache Gottes willen geschehen sollte, sodass man auch in der Erwählungsaskese gar bald von der theozentrischen Einstellung zur anthropozentrischen zurückgekehrt sei[4]). Diese Form des Kalvinismus war ein grossartiger Uebungsversuch um der Erwählung willen, aber keinesfalls ein solcher um der Askese willen, denn diese wurde bei

---

[1]) Edv. Grubb, Das Wesen des Quäkertums Jena 1923, S. 110 f.

[2]) Soziallehren. S. 362.

[3]) s. Runestam, Glaube, Liebe, Nachfolge. S. 142.

[4]) Runestam, ibd. S. 141.

ihm auch zur Bekämpfung der Sinnlichkeit am wenigsten angewandt. Als Uebung schlechthin konnte sie in ihm wiederum nicht zur Geltung kommen. Jede Askese nimmt ihren Anfang mit der Bezähmung der Sinnlichkeit. Sie wird auf ein bestimmtes Ziel hin gehalten und um bestimmter Zwecke willen geübt. In der sog. „innerweltlichen Askese" wird die Askese schon sofort in Aktivität umgesetzt d. h. sie wird von den anderen Tätigkeitskräften des Menschen abgelöst. Sie hat dabei kein eigentliches Wirkungsfeld ist auch nicht unbedingt nötig. Sie tritt bei der Konzentrierung aller Kräfte auf ein Ziel hin, resp. für die Ehre Gottes zu wirken, als Erscheinung zu Tage. Doch auch in solcher Form ist sie eigentlich von einer evangeliumsgemässen Askese nicht zu weit entfernt, nur dass ihr auch auf die kürzeste Dauer ein eigenes Wirkungesfeld fehlt. Was sie mehr als ungewollte Erscheinungsform einer anderen Konsequenz gilt, das sollte sie, um einer evangeliumsgemässen Askese gleichzustehen, mehr als zielbewusste Uebung zur Geltung bringen. Wir kommen nicht darum herum, jede Askese, soweit sie als solche in Betracht kommen soll, zu allererst auf die Sinnlichkeit zu beziehen. So ist sie auch von den meisten protestantischen Ethikern verstanden worden.

Die meisten früheren protestantischen Ethiker haben unter Askese allgemein ein Uebungsmittel zur Sittlichkeit und Tugend verstanden. R. Rothe bestimmt ihr Zweck als Erwerbung der eigenen Tugend resp. der eigenen tugendhaften Gesinnung[1]), als solche ist sie daher zu den Selbstpflichten zu rechnen. Sie ist aber nur im Stadium der Unmündigkeit erforderlich oder, mit den Worten Martensens gesprochen, eine Krücke, die sich selbst überflüssig macht. Solange wir νήπιοι sind, ist eine solche noch nötig (Gegensatz zum Kath.)[2]). Je mehr aber die asketischen Handlungsweisen als Tugendmittel einer Selbsterziehung zur Tugend zurücktreten können, desto besser ist es mit dem Individuum (Rothe § 870) bestellt. Nach Martensen ist der Zweck der Askese die Herrschaft des Geistes über das Fleisch und die Bekämpfung des Egoismus in seiner feineren (geistigen) und groberen (sinnlichen) Art. Wenn das erreicht ist, d. h. wenn die eigene Individualität zu einem vollkommenen Charakter erzogen ist, hört die Askese auf. Meine persönliche Vollkommenheit erlange ich in der Erfüllung der mir von Gott zugewiesenen Lebensaufgabe in der Gemeinschaft. Nach Häring kann man den Begriff der neutestamentlich begründeten Vollkommenheit in der Ethik nicht gut entbehren;; zwar besitzt man diese nicht, aber man wächst zum vollkommenen Mannesalter heran[1]). Worin besteht dann die

---

[1]) Theol. Ethik, 1870, Bd. 3, S. 455.

[2]) Christl. Ethik, 1886, I. § 167.

wahre Nachfolge Jesu? Sie besteht darin, dass wir um Christi willen auch das liebste uns anvertraute Gut lassen können, denn nur die verkehrte Herzensstellung macht die irdischen Güter zum Uebel[2]). Zur Nachfolge dient uns Jesu Vorbild und zwar, insofern der Wesensgehalt seiner innersten Gesinnung in dem Gesamtbilde seines Lebenswerkes sich uns offenbart, sonst, aber kann und soll man Jesus weder schwärmerisch noch rationallistisch nachahmen[3]). Gegenüber der katholischen Abtötung der Sinnlichkeit wird die Selbstbeherrschung, welche wieder der Selbstverleugnung untergeordnet sein soll, betont (Mart. § 169). In der Selbstverleugnung (d. h. durch die Hingabe unseres Willens an den Willen Gottes mit Christus sterben), deren wahre Wurzel der Gehorsam ist, soll sich die wahre (innere und leibliche) Keuschheit und die wahre Armut gegenüber der Fleisches - und Augenlust ausbilden (ibd.). Unsere sinnliche Natur soll durch Selbstübung für den Dienst der tugendhaften Persönlichkeit zugerichtet werden[4]). In der Selbstübung gilt es, uns das Normale so anzugewöhnen (Übung!), dass es uns zur zweiten Natur werden muss[5]). Jede Entsagung stärkt die Gemeinde, aber jede Entsagung wird falsch, wenn sie nicht nur das Sündige sondern auch das Natürliche zu vernichten sucht. Der Asket „schändet" die anderen, weil er nur ein Asket sein will[6]). Die Selbstübung soll nicht nur eine somatische, sondern auch eine psychische sein. (Rothe § 875), aber jede Übung um ihrer selbst willen ist sinnlos. Nach Rothe (§ 871) sind viererlei Tugendmittel zu unterscheiden, nämlich das kathartische Verfahren, welches auf Abtötung abzielt und in Selbsterkenntnis und Busszucht besteht. Dann das gymnastische Verfahren, welches auf Erneuerung abziehlt und in Selbstaufklärung und Selbstübung besteht. Die religiösen Tugendmittel, welche am meisten für die geistige Askese in Betracht kommen, sind: das Wort Gottes, die Andacht, die Sakramente u. dgl. (§ 876). Martensen rechnet zur geistigen Askese die Beherrschung des Willens, der Gefühle, der Gedanken und der Phantasie; denn alle Organe sollen der Heiligung eingefügt werden (§ 169). Daher ist eine asketische Diätetik (richtiges Masshalten), welche durch die belebende Askese die abtötende begrenzen und den ganzen Menschen gesund machen soll, und die Gymnastik (Stärkung und Übung des ganzen Menschen) erforderlich (§ 170, 71). Welchen Sinn

---

1) Das Christl. Leben 1907 A², S. 307.

2) Harless, Christl. Ethik 1849, S. 125.

3) Häring, ibd., S. 181.

4) Rothe, § 875.

5) Martensen, § 171.

6) Schlatter, Die Christl. Ethik 1914, S. 309.

hat aber die körperliche Askese? Obwohl Rothe das mässige Fasten zur Entsinnlichung auch empfiehlt, so kämpft er am allerentschiedensten gegen den Wahn, als ob sinnliche Gesundheit ein Hindernis gegen die Sittlichkeit sei. Vielmehr sei umgekehrt zu sagen, je gesunder man ist, desto unabhängiger werde man von der Sinnlichkeit. Jede Askese der Mortifikation (körperliche Selbstpeinigungen) wirkt zerstörend auf das sittliche Leben, ist daher pflichtwidrig. Weit unbedenklicher ist das Fasten. Jede freiwillige Armut ist der klaren Pflicht zuwider, denn Vermöglichkeit ist Tugend (§ 873). Für Martensen sind das Gebet und das Fasten die beiden Hauptmittel der asketischen Diätetik (§ 170). Ein Christ wird zwar nach Harless die Sünde im Gebiet des leiblichen Lebens bekämpfen, aber er wird sich stets bewusst bleiben, dass nur die verkehrte Herzensrichtung die Sünde in das Leibesleben bringt. Er wird aber seinen Leib entsprechend der Pflege seines Geistes pflegen, doch nie den einen auf Kosten des andern, da er das Eine weiss, dass sein Leib zum Heiligtum Gottes, zur Erlösung und zur Verklärung bestimmt ist[1]). Schlatter anerkennt das natürliche Recht der Sinnlichkeit voll und ganz, und redet erst von hier aus von einer Enthaltung und sittlichen Zucht[2]), geht aber in der Bewertung derselben immer von der Gemein schaft aus.

Wie wir gesehen haben, wollte man in der älteren protestantischen Ethik die Askese erstens zur Bezähmung der Sinnlichkeit gebraucht wissen. Einen selbstständigen Weg ist Häring gegangen. Er wollte den Begriff Askese ganz abgelehnt wissen, weil ein solcher die Vorstellung von einer leeren Übung um ihrer selbst willen immer wach erhalte. Es sei dafür besser das Wort Selbsterziehung zu gebrauchen. Das Fasten ist nur ein Ausdruck der Stimmung. Das Gebet wieder als Askese zu betrachten, kann uns verleiten, das Gebet als ein blosses Mittel anzusehen, daher sei das Wort Askese irreführend und überflüssig. Gegenüber der Zerstreuung gilt es die Konzentration (Kontemplation, Bibellesen) u. ä. zu üben[3]). Bei ihm bezieht sich die Askese überhaupt sehr wenig auf die Sinnlichkeit, weil alles Tugendleben, alles Gute aus der Liebe quellen soll, daher hat alles Gesetzliche, alles was nicht aus derselben Quelle kommt, für uns wenig Bedeutung. Daher ist die Askese ihm kein Tugendmittel (S. 274). Für die anderen von uns erwähnten Ethiker kam die Askese besonders als ein Tugendmittel in Betracht. Die Askese als Bezähmung der Sinnlichkeit (Diätetik, kathartisches Verfahren) sollte solange

---

1) Harless, S. 199, f. f.

2) S. 277 f.

3) Das Christl. Leben. S. 276 - 85.

in Tätigkeit bleiben, bis sie nach vollendeter Selbstübung (Gymnastik) und Selbstertüchtigung von den Fertigkeiten eines vollkommenen Charakters (Mart.) eines tugendhaften Christen (Rothe) abgelöst werden kann. In welches Licht diese Übung und Ertüchtigung zur Tugend etwa in neuester theologischer Beurteilung gerückt ist, davon wollen wir noch absehen. In welcher Beziehung stehen diese asketischen Handlungsweisen, diese protestantische Asketik, aber zu Luther? Dieser hat, wie wir schon gesehen haben, eine Askese speziell um der Sinnlichkeit, um des „alten Adam" willen betont. Aber er hat der Askese keine weitere erzieherische Bedeutung beigegeben, und als Tugendmittel war sie ihm ganz fremd. Wie ist aber dann jene von Luther stärker abweichende Asketik zu erklären? Wenigstens in der lutherisch - pietistischen Bewegung sind im allgemeinen zwei besondere Momente zu beachten, nämlich die Anschauung, dass der unwiedergeborene Mensch eigentlich der Sinnlichkeit ganz verfallen ist, der wiedergeborene Mensch aber selbstverständlicherweise von sich aus schon nach der Tugend strebe. Die Askese, welche man als Kampf gegen die Sinnlichkeit, gegen den „alten Adam" auffasste, galt für eine „christliche Selbstverständlichkeit". Pietistische Kreise haben in dieser Beziehung freiwilliges Fasten und strengere Gebetspraxis geübt. Wie konnte aber die Askese auch noch als besonderes Übungsmittel zur Tugend in Betracht kommen? Dass man von dieser Übung meist nur allgemein und abstrakt reden konnte (Selbstertüchtigung zur christlichen Tugend u. ä.) zeugt von einem mehr oder weniger starken Einfluss vonseiten der philosophischen Ethik. Der verweltlichte Berufsgedanke wirkte dahin, dass auch der wiedergeborene und der gewöhnliche Christ nirgends anderswo als im täglichen Berufsleben seine christliche Tugendhaftigkeit und Tüchtigkeit erweisen konnte. Das konnte am besten der „christliche" und „sittliche' Charakter vollbringen. Eines jeden Christen Selbstpflicht (Rothe) war es, sich selbst durch Tugendübung unter Anwendung von Tugendmitteln (Askese) dazu zu erziehen. Diese protestantische Asketik enthält teils evangelische, teils katholische Motive in sich. Diese asketischen Handlungsweisen sind als evangelisch anzusehen, insofern sie diese Übungen im Berufsleben (nach Luthers Berufskonzeption) und im Interesse des Reiches Gottes auszuführen suchten und das, insofern die Askese gleich einer Krücke baldigst sich selbst überflüssig macht. Hinwiederum sind sie als katholisierend anzusehen, insofern diese Übung als blosse Selbstpflicht und Selbstübung und als Übung auf die Vollkommenheit hin (Martensen) betont wurde. Luther wusste doch von einer Askese, bzw. Keuschheit um des Nächsten willen. Und gerade dieses Motiv vermisst man in der besprochenen protestantischen Asketik. Jedoch lässt sich nichts davon ableiten, als sei etwa dadurch die

Lehre der christlichen Nächstenliebe irgendwie schwer beeinträchtigt worden. Weil die protestantische Asketik, speziell als die Lehre der protest. Askese, eigentlich nie die Herzenssache der theologischen Ethik gewesen ist, daher ist die Askese mit viel Unsicherheit und nicht geringer Abstraktheit verschieden moduliert worden; sie hat im Leben des evangelischen Christen nur eine geringe Rolle spielen können. Nur der Einschlag der philosophischen Ethik hat die Askese als Tugendmittel in der evangelischen Ethik am Leben erhalten. Wenn einzelne Christen und Pietisten die Askese gegen die Sinnlichkeit, bzw. gegen den „alten Adam" ins Feld geführt haben, taten sie es nicht um einer Selbstertüchtigung willen, sondern angespornt vom Geist des Evangeliums.

Es fehlt aber protestantischerseits nicht an ernsten Versuchen, die Askese auch als protestantische zu vertreten und sie aus dem Geist des Evangeliums zu begründen. In systematischer Hinsicht hat das R. Seeberg[1]) getan. Wo das Individuum in seiner Selbsterziehung seine natürlichen Triebe und Kräfte, welche sonst sein sittliches Leben gefährden, zu „entwöhnen" sucht und sie durch Disziplinierung für höhere Zwecke anleitet, da ist von einer Askese zu reden. Evangelische Askese besteht darin, „dass wir unsere natürliche Kräfte so üben und bilden, dass sie als Organe des neuen geistigen Lebens brauchbar werden". Zweifellos echt biblisch und nicht weniger evangelisch ist die Anschauung R. Seebergs, dass die Pflicht der Enthaltung stets durch das positive Ziel der Kraftgewinnung bestimmt werden soll. Letzteres trifft aufs schärfste den Kernpunkt jeder wahren Askese. Im gleichen Sinn sieht auch von der Goltz[2]) den eigentlichen Zweck aller Enthaltung und des Fastens darin, dass alle unsere seelischen und leiblichen Kräfte zu einem ungeteilten Dienst dem Herrn zur Verfügung ständen (S. 12). Jede Askese ist aber unevangelisch, insofern sie die guten Gaben Gottes als etwas an sich Unreines verachtet (S. 15). Da Enthaltung und Gebet in engster Beziehung stehen, so ist die Enthaltung das Mittel, das Beten der eigentliche Zweck (S. 27). Die christliche Gemeinde soll sich freuen, wo immer noch opferfreudige Glieder zu finden sind. Wir haben schon bemerkt, dass auch A. Schlatter jede Enthaltung immer in Bezug auf die Förderung und Stärkung der Gemeinde zu befürworten sucht. Diese Auffassung vom Sinn der Enthaltung hat in Luther ihre nächste Verwandtschaft. Eine besondere Bemerkung gibt v. d. Goltz in seinem Schlusswort an — Wir wollen gegen die Herrschsucht der Jesuiten kämpfen, sagt er. Worin liegt aber deren Kraft? Zweifellos in ihrer Zucht und

---

[1]) System der Ethik 1920. § 45.

[2]) Enthaltung und Fasten. Öffentlicher Vortrag. Basel. 1873.

in ihrer durch Enthaltung geübten Kraft. „Auch dieser Geist des Jesuitismus wird nicht ausgetrieben werden, denn durch Beten und Fasten"; denn zur Erhaltung und Stärkung unserer Kirche sollen wir in der Hauptsache Zucht und Enthaltung üben. Ganz in lutherischer Linie bewegen sich auch A. Köberles Auffassungen von der evangelischen Askese[1]). Die Askese soll nicht anders als in engster Verbindung mit dem Gebets - und Glaubensleben stehen, denn gleichsam wie das Gebet durch seinen aufbauenden Segen das neue Leben stärkt, so soll die Askese die nötige abwehrende Arbeit leisten (S. 215). Ein „sich Festnehmen" (Fasten im w. S. d. W.) und scharfe Waffen der Zucht brauchen wir stets, eben weil wir noch Sünder sind. Die Notwendigkeit der Selbstzucht bringt uns erst recht unsere Schwachheit und die Macht unserer Selbstsucht zum Bewusstsein. Daher kann die Askese nur in demütiger Haltung und in heiliger Zucht geschehen. Alles verdienstliche Wesen wird abgetan, wo „die Askese in Form der geduldig getragenen Anfechtung" geübt wird (S. 218). Gerade die guten Tage sind die eigentlichen Hauptfeinde für unser Glaubensleben. Weil die werbende und berauschende Macht der Sünde heute auch edlere Lebensordnungen wie Kunst und Gesellschaft, Sport und Spiel, sozusagen unsere ganze leibliche und geistige Nahrung im weitesten Sinne des Wortes mit ihrer Zauberkraft durchtränkt hat, daher gilt es hier oft die vielen Fäden der möglichen und nahenden Verstrickung durch unser Nein und durch die individuell bedingte Askese zu durchschneiden. Die evangelische Freiheit, aber auch die Notwendigkeit der leib - geistigen Zucht in Bezug auf die Askese wird in diesen paradoxen Grundgedanken gewahrt bleiben: „ihr gebrauch kann keinem das Heil erwerben, ihre Unterlassung aber jeden verderben" (S. 226). Nicht um der Befestigung eigenen Heiligungslebens willen allein soll die Askese geübt werden, sondern letztlich soll es auch heissen: „weil meine Zuchtlosigkeit meine Umgebung schwächt, darum will ich um Reinheit ringen" (S. 227). Letzteres ist der Punkt, worin Luther den eigentlichen Sinn der wahren Askese zu sehen glaubte. In diesem Punkte geht es um das Sein und Nichtsein des Mönchstums. Wenn Fr. Parpert meint, dass „die evangelische Kirche der Ergänzung durch das Mönchtum" bedarf[2]), so glaubt er, dass die Kirche einer besonderen Kerntruppe bedarf, die gut und straff diszipliniert ist „und als fliegende Division bald hier und bald dort eine Arbeit übernimmt" (S. 100). Ferner würde durch ein evangelisches Mönchtum der Bildung neuer Sekten vielfach

---

[1]) Rechtfertigung und Heiligung. A³. 1930. S. 215. f. f.

[2]) Das Wiederaufleben des Mönchtums im gegenwärtigen Protestantismus. 1931.

vorgebeugt. Aber das kontemplative Moment einer solchen Kerntruppe muss auch beachtet und gepflegt werden. Dazu sind auch Stätten „grösster Einsamkeit" nötig, um davon eine wirkliche Befruchtung des kirchlichen Lebens zu gewinnen, denn „die wirklich Grossen der Weltgeschichte reiften abseits vom Leben" (S. 106). In der Stellungnahme für ein evangelisches Mönchtum glaubt Fr. Parpert in Wichern den Vorgänger derartiger Anschauungen zu sehen[1]). Doch die Tendenz einer Absonderung von der Kirche zum Zweck einer Bildung von Kerntruppen bzw. eines Mönchtums ist im Grunde nichts anderes als der pietistische Gedanke einer ecclesiola in ecclesia. Doch ist das nicht die Tendenz, auf das eigene Seelenleben besonders achten zu wollen, an der Heiligkeit des „schmutzigen" Ortes, wohin mich Gott konkret, jetzt und hier ruft, zu zweifeln[2]), einen Fluchtversuch vor dem Anspruch des Andern zu machen, ja heiliger und besser sein zu wollen als der Andere? Für Luther war immer das eine von besonderer Wichtigkeit, zu wissen, dass ich um meines Nächsten willen meine Triebe und die „bösen Lüste" der Sinnlichkeit in Zucht nehmen soll und die durch diese Zucht gewonnene Kraft zu Nutzen meines „nehisten" verwende. Eben deshalb war nach Luther alles blosse Kasteien des Körpers zu verwerfen, weil dadurch die Kräfte zerstört werden, mit denen ich meinem Nächsten dienen soll. Die wahre Zucht, wahre Askese sollte eben das Nebeneinanderstehen möglich machen und das Auseinandergehen verhüten. Wo diese Verantwortung gegenüber dem Nächsten gesehen und im Glauben erkannt wird, da wird es unmöglich, von einem evangelischen Mönchtum zu sprechen.

Luthers biblisch - realistisches Denken und seine Auffassung von der Schöpfung (I. Glaubensartikel) liess bei ihm keine Vernachlässigungs - und Feindschaftstendenz gegenüber der Leiblichkeit aufkommen, eben weil er, trotz seines Scheltens auf den „alten faulen Adam", von einer heiligen Verantwortung gegenüber der Leiblichkeit wusste. Wie er von einer „Auferstehung des Leibs oder Leichnams" wusste, so wusste er auch von einer Unmässigkeit in Speise und Trank, welche alles gute Tun und auch den Gottesdienst selbst beeinträchtigen und stören kann[3]), und, dass der Christ auch in dieser Hinsicht nicht verantwortungslos handelt. Wie Luther allem blossen Spiritualismus abhold war, so war er auch gegen jeden blossen Nomismus in Bezug auf die Pflege der Leiblichkeit. Wusste er, dass „Einer mehr darfs, der Andere weniger", so wusste er auch, dass „ein Jeglicher muss selbst Achtung auf

---

[1]) s. Der Geisteskampf der Gegenwart. Monatsschrift 1932 Heft 7.

[2]) E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen. 1932. S. 185 f.

[3]) E. A. 65, 128.

sich haben und seinen Leib regieren". Solche Anschauungen Luthers haben dahin gewirkt, dass einem Harless viele neutestamentliche Stellen dadurch in ihrem wahren biblischen Sinn in Bezug auf die Pflege und Zucht der Leiblichkeit erschlossen worden sind. Denn wahrlich, wer mit Schlatter von dem Leib als den Waffen, „durch die wir unseren Gottesdienst ausrichten"[1]), reden und sich dazu bekennen kann, der wird das biblische Ja zu diesen „Waffen" auch auf sich bezogen wissen. Der wird sowohl um den Ernst, dieselben „nicht stumpf und brüchig machen", aber auch um die Verantwortung für ihre Tauglichkeit zu diesem „Gottesdienst" wissen. Aber man braucht nur ein paar ältere protestantische Lehrbücher der Ethik (z. B. Martensen, Häring) zur Hand zu nehmen, um sich zu überzeugen, wie erschreckend wenig man von einer Verantwortung gegenüber der Leiblichkeit zu reden gewusst hat. Was von der Zucht der Leiblichkeit gesprochen wurde, das geschah meist nur im Zusammenhange mit der Askese als Übungsmittel zur Tugend und in Anknüpfung an die Lehre vom vollkommenen Charakter. Auch diese Tatsache lässt sich nur aus dem überaus starken Einfluss der idealistischen Philosophie auf die protestantische Ethik erklären. Wie man daher den biblischen Schöpfersinn in Bezug auf die Leiblichkeit nicht mehr recht ernst genommen hat, so folgte konsequenterweise daraus auch eine Abschwächung des Verantwortungsbewusstseins in Bezug auf die Zucht des Leibes. Die wahre Verantwortung für die Pflege und Bewahrung der Leiblichkeit kam darum nie recht zur Geltung, weil eben in der gesamten Linie unseres abendländischen Denkens überwiegend der griechische spiritualisierende Einschlag vorherrschend gewesen ist[2]). Diese bisweilen stärker oder minder zur Geltung gekommene leibfeindliche Tendenz hat dann oft in harter Askese und in der Vernachlässigung des Leibes ihre Ausdrucksformen gefunden[3]). Da aber eine solche leibfeindliche Askese überhaupt dem biblischen Denken fremd und feindlich ist, wäre es darum nicht besser und sicherer, überhaupt jede Askese abzulehnen? Luther hat, wie schon oft erwähnt, die Askese um des Nächsten willen beibehalten wollen. Unsere Zuchtlosigkeit zerstört nicht nur unsere eigenen Kräfte sondern sie schadet unserm Nächsten, zerstört die Gemeinde. Wo aber noch das Verantwortungsbewusstsein in Bezug auf die Leiblichkeit und ihre zukünftige Vollendung wach ist, da weiss man von der Bedeutung und dem Sinn einer Askese, „die nicht aus der Angst und aus der Sehnsucht nach der Befreiung vom Leib, sondern aus der Liebe

---

[1]) Erl. z. N. T. II, S. 117.

[2]) vgl. W. Stählin, Vom Sinn des Leibes. 1930. S. 22—37.

[3]) W. Stählin, ibd. S. 24 f.

zu Gott und dem von Gott erschaffenen Leib" und die „aus der grossen (zukünftigen) Hoffnung kommt"[1]).

Dass die Askese wegen der nahen Beziehung zur Leiblichkeit auch ihr Daseinsrecht haben muss und auch deshalb notwendig ist, kann nicht bestritten werden. Man würde sonst eine Verantwortung in Bezug auf die Zucht der Leiblichkeit nicht anerkennen wollen. Jedoch im Hinblick auf die Glaubenshaltung des protestantischen Menschen sind um das Sein und das Nichtsein einer evangelischen Askese überaus viele Fragen gestellt worden. Luther hat die Askese als besonderes Mittel zum Erwerb von Vollkommenheit aus dem Leben des evangelischen Christen ganz verbannt wissen wollen. Er hat die Askese als das allerwesentlichste Stück aus dem Vollkommenheitsbegriff herausgebrochen. Nun war die Vollkommenheit selbst dadurch vom habituellen Standpunkt verdrängt, denn sie lag in erster Linie bei Gott und konnte nur im Glauben quod habeamus Deum placatum auf uns bezogen werden. Dementsprechend sollte sich nun auch die Nachfolge Christi gestalten. Daher kam auch in ihr die Askese nicht mehr als wesentliches Moment in Betracht. Soweit die Askese in der späteren protestantischen Ethik als Tugendmittel in Bezug auf das Streben nach der Vollkommenheit — vollkommenem Charakter — bisweilen an Bedeutung gewonnen hat, ist das nicht um einer Höherschätzung der Askese willen sondern dank des veränderten Tugendbegriffes geschehen. So oft man in der protestantischen Auseinandersetzung mit der katholischen Askese den Glauben ins Feld gerückt hat, hat man ihn als Gegenstück gegen die Askese und katholische Werkgerechtigkeit betont. Das ist ein Zeichen dafür, dass gegen letztere man sich von vornherein mit der stärksten Waffe hat wehren wollen. Kein Wunder daher, dass man gegenüber der Askese als solcher höchst vorsichtig und zurückhaltend gewesen ist. Das war sozusagen der protestantische „Selbstsicherungsinstinkt" gegenüber der kathol. Werkgerechtigkeit. Und wo der Glaube in seinem Geschenk - und Entscheidungscharakter, gleichsam als Gabe und Aufgabe (Brunner) gesehen wird, da wird die Askese in ihrem kontinuierlichen Zusammenhange als eine Linie zur Vollkommenheit und auch als Tugendmittel in ihrer Beziehung zum vollkommenen Charakter stets durchbrochen. Doch damit ist in Bezug auf die Askese noch nicht alles gesagt. Gerade wo heute in der Zeit des religiösen und sittlichen Indifferentismus eine ungeahnte Genussucht, wo im Zeitalter eines merklichen Kulturpessimismus instinktartig eine enorme Sucht nach den verschiedenen Surrogaten, sowie eine zügellose Selbstsucht und ein unermesslicher Selbstbe-

---

[1]) W. Stählin, ibd. S. 124.

hauptungstrieb stets im Wachsen begriffen und in verschiedenen Ausartungen überwuchert sind, ist die Forderung einer Askese lebensnotwendig und auch eine naturnotwendige Forderung. Es ist sowohl eine Enthaltungsaskese in Bezug auf die Unmenge der dargebotenen Genüsse in sinnlich - physischer Beziehung als auch eine geistige Enthaltungsaskese (Theater, Film, Tanz, Muzik, Roman u. ä.) und als Gegenstück der letzteren die Askese der Konzentration individuell zu fordern. Eine solche Enthaltungsaskese darf man in erster Linie als eine naturnotwendige Forderung um der physischen und geistigen und seelischen Gesundheit willen ansehen. Sie kann als Enthaltungsaskese in ihrer primären Art mit dem Glaubensleben noch in keiner direkten Beziehung stehen, jedoch ihre Wirkungen können für dasselbe auch von letztentscheidender Bedeutung werden. Die Askese scheint nirgendwo in so enger Beziehung zum Glauben zu stehen als in der Selbstverleugnung. Das Grosse in der christlichen Botschaft ist: Verleugne dich selbst[1]. Selbstverleugnung bedeutet sich selbst absterben d. h. Brechung des Willens, der nur sich selbst leben will. Sie ist im Zusammenhang mit dem erwachten Gehorsam auf das Erste in Hinblick auf „mich selbst" ein in Zucht Nehmen sibi ipsi — abbrechen, aber um dem Nächsten gegenüber möglich zu sein, muss sie auch „eingeübt" werden[2]. Die Zurückbiegung der Triebe geschieht im täglichen Kreuz - aufsich - Nehmen (Lk. 9, 23), ist daher eine Übung, ein tägliches Ringen. Dieses Üben und tägliche Ringen geschieht in Form täglicher und neuer Selbstverleugnung. Altägliches Brechen mit den selbtstischen eigenen Trieben und dem Willen, der nur sich selbst leben und sich selbst behaupten will, ist sie auch „Pflicht der Selbstbeherrschung". Auch die Selbstbeherrschung hängt nicht in erster Linie schon mit dem Glaubensleben zusammen. Der stoische Weise ist dafür das beste Beispiel. Wo aber die Selbstbeherrschung unmöglich ist, d. h. wo die menschlichen Kräfte in Krisis kommen, wo die wilden Triebe und der Eigenwille die Selbstbeherrschung durchbrechen und die Selbstbehauptung sich wieder stürmisch anmeldet, da erhebt sich mit der Frage nach Kraft auch die Frage nach der Beziehung dieses Ringens zum Glauben. Doch am allerdeutlichsten wird die Frage nach der Beziehung zwischen diesem Ringen und dem Glauben in Bezug auf den Nächsten. Nur für sich konnte der stoische Weise die Selbstbeherrschung leichter üben. Er übte sie immer in gewisser Absonderung von den anderen. Aber gerade in dem Bezogensein auf den Nächsten wird die Echtheit meiner Selbst-

---

[1]) Ragaz, Selbstbehauptung u. Selbstverleugnung. Vortrag, Basel, 1904, S. 7.

[2]) E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen. S. 301.

beherrschung erprobt. Nur gegenüber dem Nächsten geht meine, auch die besteingeübte Selbstbeherrschung verloren. Die Erkenntnis davon, wenn ernst gemeint, führt zur Busse, zur Glaubensentscheidung und zum Hoffen auf die Vergebung und die Kraft Gottes. Nur an der Seite des Nächsten, neben ihm stehend d. h. in meinem Beruf, wo mich Gott ruft, soll ich auch die Selbstbeherrschung üben und bewahren. Daher ist auch eine Übung nötig. Denn wo die Selbstbeherrschung nicht geübt wird, da wird der ungebrochene Selbstbehauptungstrieb jede Beziehung zum Nächsten gefährden. Diese Übung der Selbstbeherrschung, welche auf Grund der Selbstverleugnung erst möglich ist und erst in der Glaubensbeziehung zum Nächsten ihre wahre Verwirklichung findet, ist in ihrem wahren Sein nichts anderes als die im Evangelium gemeinte Askese. Wenn auch nur die im Wesentlichen nicht alles entscheidende Übung in dieser Askese zum Ausdruck kommt, so wird man doch dieses Wort gerade um der Übung und um der wesentlichen und geläufigeren Verbindung aller genannten Momente willen nicht fallen lassen, sondern behalten müssen. Denn die Begriffe wie Selbstzucht, Selbstbeherrschung, Selbstverleugnung u. ä. fassen nicht recht alle Momente einer im Evangelium begründeten Askese zusammen. Das Evangelium redet von einer Reduktion d. h. einer Einschränkung des Lebens- und Genusskreises, aber auch von einer Konzentration auf das Eine, was not tut. Konzentration der leiblichen und geistigen Kräfte, die eben durch die Reduktion ermöglicht und gefördert wird, ist in ihrer Beziehung zum Glauben als Dienstbereitschaft und bereitgehaltene Kraft zum Wirken, Reduktion dagegen als Opfer (Enthaltung!) im Dienste der Selbstbeherrschung zu verstehen. Hier sehen wir, dass dieses Moment der Konzentration weder durch Selbstzucht noch durch Selbstbeherrschung noch einfach durch Übung ausgedrückt werden kann, aber unter dem Begriff der Askese wird es doch im wesentlichen miteingeschlossen. Aber auch Reduktion und Konzentration fassen nicht die ganze im Evangelium geforderte Askese zusammen. Das tägliche Brechen mit den Trieben und dem Willen, der nur sich selbst leben und sich selbst behaupten will, ist eine Wirkung, welche durch die ganze Existenz des Menschen hindurchgeht. Letzteres geht nicht nur auf eine Reduktion d. h. auf eine natürliche Abstellung des Lebens- und Genusskreises, hinaus, um von diesem verengerten Kreis aus in gesteigertem Masse in der besseren Selbstbeherrschung zu gipfeln. Aber die im Evangelium gemeinte Askese steht in ihrem wahren Wesen auch in Beziehung mit dem Glauben und wirkt von hier aus auch entscheidend in Bezug auf den Nächsten. Daher gilt es, das Recht und die stärkste Kraft der evangelischen Askese im Glauben und ihre Notwendigkeit um des Nächsten willen als begründet zu sehen. Damit fällt die im katholischen

Mönchtum übliche Form der Askese, welche um der Vollkommenheit, um der eigenen Vervollkommenung willen zu üben ist, dahin. Ebenfalls auch jede Askese, welche als blosses Tugendmittel und Übungsmittel an sich in Frage kommen sollte. Eine evangelische Askese, welche im Nächsten ihre Notwendigkeit begründet findet, wird in Bezug auf ihr Recht und Ausmass vom Glauben her reguliert werden müssen, denn sobald sie aus jenem Zusammenhange herausfällt, ist sie entweder eine stoische oder eine katholische Askese. Dem Glauben ist zwar alles möglich; aber „diese Art" fährt nicht hinaus denn durch Beten und Fasten (Mt. 17, 20; Mk. 9, 29) weist auf die Beziehung zwischen dem Glauben und der Askese hin. Und wer sich selbst nicht verleugnen und beherrschen kann, wie wird er das Ärgernis vom Nächsten abwenden können (Mk. 9, 42 u. 43)? Es ist besser lahm und einäugig in das Leben eingehen, als aus Mangel an Selbstverleugnung und Selbstbeherrschung meinem Bruder Ärgernis bereiten. Dem Menschen an sich ist das zwar schwer. Doch was dem Menschen unmöglich ist, das kann bei Gott d. h. in der Kraft Gottes möglich werden.
